

رسائل ومقالات (2)



مكتبة السيد الشهيد محمد الصدر الألكترونية في شبكة جامع الأئمة عليهم السلام الإسلامية

www.jam3aama.com

إنتاج فريق عمل الكتب الألكترونية لشبكة جامع الأئمة عليهم السلام الإسلامية

رسائل ومقالات (٢)

إشراقات فكرية

بقلم

السيد الشهيد محمد الصدر قدس سره

تحقيق

مؤسسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر

سرشناسه: صدر، سید محمد، ١٩٤٣ - ١٩٩٩م.
عنوان و نام پدیدآور: رسائل ومقالات - إشراقات فكرية/ تأليف السيد محمد الصدر قدس سره.
مشخصات نشر: قم: مدين، ١٣٩٣.
مشخصات ظاهرى: ٣ج.
شابك: دوره: 8-082-227-964-978؛ ج١: 8-079-227-964-978؛
ج٢. 4- 080-227-964-978؛ ج٣، 1-081-227-964-978:
وضعيت فهرست نويسى: فيپا
يادداشت: عربى.
يادداشت: كتابنامه.
موضوع: شيعه -- عقائد
موضوع: اسلام -- مسائل متفرّقه
رده بندى كنگره: ١٣٩٣ ٥ر ٤ص/ ٥/ ٢١١ BP
رده بندى ديويى: ٢٩٧/٤١٧٢
شماره كتابشناسى ملى: ٣٤٦٢٣٧٥

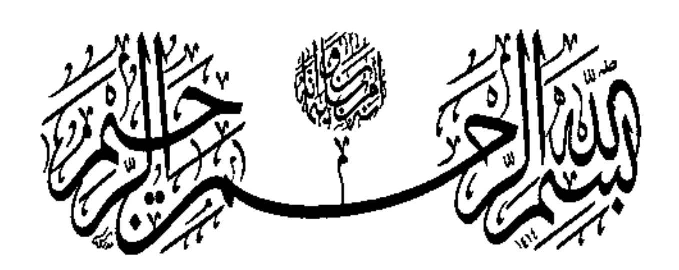
مؤسّسة مدين للطباعة والنشر - هاتف : ٠٢٥١-٧٧٢٢٦٠١

رسائل ومقالات - إشراقات فكرية

الجزء الثاني

✓ المؤلف: آية الله العظمى السيّد الشهيد محمد الصدر قدس سره
✓ تحقيق: مؤسّسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر
✓ المراجعة اللغوية: الحاج عبد الرضا عبد الحسين
✓ الناشر: مدين للطباعة والنشر
✓ العدد: ٢٠٠٠
✓ المطبعة: وفا
✓ الطبعة: الأولى -١٤٣٥ هـ-٢٠١٤م
✓ الزينگراف: مدين
✓ رقم الإيداع الدولي: 978-964-227-080-4
✓ رقم الإيداع الدولي للدورة: 978-964-227-082-8

لمؤسسة المنتظر لاحياء تراث آل الصدر
+٩٨ ٢٥١-٧٨٣٣٣٣٧ +٩٨ -٩١٢٧٤٧٣٨٥٢
Email: Al_montazer16@yahoo.com





الأسرة في الإسلام

الحديث الأوّل

الأُسرة بشكلٍ عامّ

لا شكّ أنَّ الأُسرة هي الركيزة الأساسيّة للمجتمع، والنواة الأُولى لتكوّنه ووجوده؛ لأنَّ المجتمع ليس هو إلّا الأفراد الذين يعيشون فيه، تربطهم ببعضهم البعض روابط المصالح المشتركة، وكلّ فردٍ بلا شكّ نتيجة من نتائج التمازج العاطفي داخل نطاق الأُسرة الواحدة؛ ذلك النطاق الذي ينصهر فيه في فجر حياة الفرد عواطفه وأخلاقه وأُسس مرتكزاته الفكريّة والأخلاقيّة والعقائديّة، وأنحاء نظرته إلى المجتمع وإلى الكون والحياة.

والأُسرة المتعاطفة الصالحة تنتج أفضل النتاج وأحسنه، وتستطيع أن تعطي إلى المجتمع أفراداً صالحين وأناساً واعين، بما تعمل على غرس أنبل المبادئ وأفضل الأخلاق في نفوس أبنائها.

على حين إنَّ النفوس الشرّيرة الحاقدة على المجتمع والحياة، أو السائرة في سبيل الغيّ والإجرام، ناشئةٌ في الغالب من منشأٍ عميق يمتّ إلى الأُسرة الأُولى بسببٍ وثيق؛ وذلك لأحد سببين:

إمّا أن تكون أُسرته الأُولى على شاكلته ناقصة العقيدة والأخلاق، فحاكَ الفردُ على منوالها، وحذا في الحياة حذوها.

وإمّا لأنّه عاش في بيوتٍ منشقّة لم تجتمع فيها الأركان الأساسيّة لتكوّن الأُسرة، كما لو انفصل الوالدان عن بعضهما البعض، منذ نعومة أظفار الولد،

فنشأ الولد محروماً من العطف والرعاية، فاقداً لمصدر التثقيف الأخلاقي والعقائدي، فألقى بنفسه في تيّار الحقد والإجرام.

وإذا كانت الأُسرة بهذه المثابة من الأهمّيّة، يدور صلاح الفرد مدار صلاحها، وتتوقّف حسن صياغة الشخصيّة على حسن صياغتها، وهذا الفرد هو الذي يكوّن بانضمامه إلى غيره المجتمع، والمجتمعات تكوّن الأُمّة، والأُمم تكوّن البشريّة. فالأُسرة إذن هي الركيزة الأساسيّة في نضج وكمال سائر البشر، ورفع مستوى الوعي والثقافة والأخلاق بين بني الإنسان.

ولهذا إذا كنّا نريد أن نرى المجتمع الأفضل ونعيشه، لابدَّ أن نبدأ ببناء أُسسه وأُصول تكوينه، وذلك بالبدء بإصلاح الأُسرة وحسن تربية الناشئة؛ لكي تنتج إلى المجتمع أناساً واعين صالحين من حيث سائر جهات الكمال الإنساني.

والإسلام بقانونه الخالد ودستوره الشامل، أخذ كلّ ذلك بنظر الاعتبار، واهتمّ ببناء الأُسرة أشدّ اهتمام، وأولاها من رعايته وتعاليمه الشيء الكثير، وسعى إلى صياغتها وصبّها بأفضل وجهٍ وأحسنه، بالشكل الذي تنتج إلى المجتمع أفضل النتائج وتعطيه أفضل الأفراد.

ولا تحتاج هذه التشريعات في سبيل إنتاجها العادل وتطبيقها على المجتمع، إلَّا إيمان المجتمع بها ومحاولة إطاعتها وامتثالها، وأن يضع كلّ فردٍ على ذهنه مسؤوليّة تطبيق تلك التعاليم بنصّها وروحها وبسائر خصوصياتها، لينال أُسرة طيّبةً ويحظى بأولادٍ طيّبين؛ لكي يحرز خير الدنيا والآخرة، ويعمّ العدل والرفاه في ربوع المجتمع الإنساني.

ولابدَّ لنا ونحن نبدأ الكلام عن الأُسرة في الإسلام، أن نعطي فكرةً عن رأي الإسلام في الأُسرة ككلّ، ليتفرّع الكلام بعد ذلك في أحاديث أُخرى إلى

التكلّم عن حقوق وواجبات كلّ فردٍ من أفراد الأُسرة الإسلاميّة، لنعرف عندئذٍ بوضوحٍ مقدار اهتمام الإسلام بالأُسرة، ومقدار عدالة أحكامه ودقّتها في ضبطها وتكوينها.

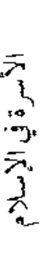
فهو إذ ينظر إلى أساس الأُسرة، يرى أنّه لابدَّ أن تتكوّن من زوجين صالحين حاملين للصفات الحميدة؛ لكي يكون نتاجهما طيّباً وحميداً. ولا شكّ أنَّ مقدار الوعي والكمال الذي يحمله الزوجان ينعكس على الولد، كما ينعكس عليه مقدار درجة الإجرام والرذيلة.

روي عن الإمام أبي عبد الله جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام، أنّه قال: **«إنّما المرأة قلادة فانظر إلى ما تقلّده»**[1].

وروي عن النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله، أنّه قال: **«ما أُعطي أحدٌ شيئاً خيراً من امرأةٍ صالحة إذا رآها سرّته، وإذا أقسم عليها أبرّته، وإذا غاب عنها حفظته»**[2].

وهو إذ ينظر إلى مركز المرأة وأهمّيتها في الأُسرة وفي تكوين الجيل الصاعد وصياغة الإنسانيّة، ويريد لها صفات الكمال والعدل، يتوخّى أن لا تتّصف أيضاً بصفات السوء والرذيلة، الصفات التي تبعثر الأُسرة وتقضي على العاطفة والتماسك.

روي عن الإمام الصادق عليه السلام: أنّه روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله، أنّه قال: **«ألا أخبركم بشرار نسائكم: الذليلة في أهلها، العزيزة مع بعلها، العقيم الحقود، التي**



(١) الكافي ٥: ٣٣٢، كتاب النكاح، باب اختيار الزوجة، الحديث ١، وسائل الشيعة ٢٠: ٤٧، كتاب النكاح، الباب ١٣، باب استحباب اختيار الزوجة الكريمة الأصل، الحديث ١

(٢) مجموعة ورّام: ١١، في المتفرّقات من الحكم والأحاديث، وسائل الشيعة ٢٠: كتاب النكاح، الباب ٩، باب استحباب اختيار الزوجة الصالحة ....، الحديث ٤.

لا تتورّع من قبيح، المتبرّجة إذا غاب عنها بعلها، الحصان معه إذا حضر، لا تسمع قوله ولا تطيع أمره. وإذا خلا بها بعلها تمنّعت منه كما تمنع الصعبة عند ركوبها، ولا تقبل منه عذراً ولا تغفر له ذنباً»[1].

وينظر الإسلام من جهةٍ أُخرى إلى الركن الأساسي الثاني في الأُسرة، وهو الزوج، فيريده أيضاً متّصفاً بأفضل الصفات لكي يكون أهلاً للاقتران بالزوجة الفاضلة، وإلّا فشرار النساء أولى بشرار الرجال، قال الله تعالى: ﴿الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ﴾[2]، فمن ذلك أنّه روي عن رسول الله ﷺ، أنّه قال: «ألا أخبركم بخيار رجالكم»، قلنا: بلى يا رسول الله، قال: «إنّ من خير رجالكم التقيّ النقيّ السمح الكفّين، الكريم الطرفين، البرّ بوالديه، ولا يلجي عياله إلى غيره»[3].

كما أنّ الإسلام يعتبر أضداد هذه الصفات، مزايا ظالمة هدّامة تنخر في أساس الأُسرة وتسبّب فيها الفساد. لذا أضاف رسول الله ﷺ قائلاً: «ألا أخبركم بشرّ رجالكم» فقلنا: بلى، فقال: «من شرّ رجالكم البهّات البخيل الفاحش، الآكل وحده، المانع رفده، الضارب أهله وعبده، الملجي عياله إلى غيره، العاقّ بوالديه»[4].

---

(١) الكافي ٥: ٣٢٥، كتاب النكاح، باب شرار النساء، الحديث ١، ووسائل الشيعة ٢٠: ٣٣، كتاب النكاح، الباب ٧، باب جملة ممّا يستحبّ اجتنابه من صفات النساء، الحديث ١.

(٢) سورة النور، الآية: ٢٦.

(٣) تهذيب الأحكام ٧: ٤٠٠، كتاب النكاح، باب اختيار الأزواج، الحديث ٦، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٤، كتاب النكاح، الباب ٧، باب جملة ممّا يستحبّ اجتنابه من صفات النساء، الحديث ٢.

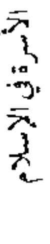
(٤) تهذيب الأحكام ٧: ٤٠٠، كتاب النكاح، باب اختيار الأزواج، الحديث ٨، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٤، كتاب النكاح، الباب ٧، باب جملة ممّا يستحبّ اجتنابه من صفات النساء، الحديث ٢.

وإذا اجتمعت الشرائط الفاضلة في الزوجين، فالإسلام يحثّ على الزواج وعلى تكثير النسل وإنجاب الأولاد، لعلمه اليقين أنَّ الأولاد الصالحين الصادرين عن الأُسرة الصالحة هم الأعضاء الأساسيّون البنّاؤون، والأفراد الواعون المتماسكون في المجتمع البشري، وهو لذلك لا يُؤمن بتحديد النسل؛ فإنَّ الاستزادة من الأيدي العاملة البنّاءة هو المفيد، وهو المنفّذ للمصالح الاجتماعيّة العليا.

روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «مَن كان يحبّ أن يتّبع سنّتي، فإنَّ من سنّتي التزويج. واطلبوا الولد فإنّي مكاثر بكم الأُمم غداً»[1].

وروي عنه صلى الله عليه وآله أنّه قال: «ما من شيءٍ أحبّ إلى الله عزّ وجلّ من بيتٍ يعمر في الإسلام بالنكاح، وما من شيءٍ أبغض إلى الله عزّ وجلّ من بيتٍ يخرب في الإسلام بالفرقة»[2] يعني: الطلاق.

وعنه صلى الله عليه وآله: «ركعتان يصلّيهما متزوّج، أفضل من رجل عزب يقوم ليلته ويصوم نهاره»[3].



(١) الخصال (للصدوق): ٦١٤، حديث أربعمائة، وسائل الشيعة ٢٠: ١٥، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، الأوّل: باب استحباب، الحديث ٦.

(٢) الكافي ٥: ٣٢٨، كتاب النكاح، باب في الحثّ على النكاح، الحديث ١، وسائل الشيعة ٢٠: ١٦، كتاب النكاح، أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، الأوّل: باب استحبابه، الحديث ٦.

(٣) مَن لا يحضره الفقيه ٣: ٣٨٤، حبّ النساء، الحديث ٤٣٣٧، وسائل الشيعة ٢٠: ١٩، كتاب النكاح، الباب ٢، باب كراهة العزوبة وترك التزويج والتسرّي ...، الحديث ٢.



الحديث الثاني

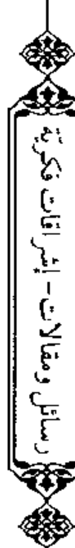
الكفاءة في نظر الإسلام

بعد أن عرفنا في الحديث السابق ما اعتبره الإسلام في الزوجين، اللذين هما الأساسان الرئيسيّان للأُسرة، من صفاتٍ جليلةٍ كاملة، ناصحاً الأزواج والزوجات بالتحلّي بها والسير على هداها؛ لينالا السعادة والوئام، وينجبا أفضل الأولاد، ويحظيا بخير الدنيا والآخرة ...

ينبغي لنا الآن أن ننظر لنعرف مدى التكافؤ الذي يريده الإسلام بين الزوجين. وإذ ننظر في الحكم الإسلامي نجد أنَّ مشرّع هذا الدين العظيم، لم يشرّع من التكافؤ بين الزوجين أكثر من كونهما معتنقين للإسلام معتقدين بعقائده وتعاليمه.

فالمسلم كفءٌ للمسلمة والمسلمة كفء للمسلم. ولا يراد بالإسلام في المقام، إلَّا ذلك المقدار الذي تصان بمقتضاه النفس ويحفظ المال عن الهدر والضياع.

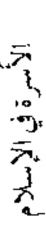
ومن هنا روى عن الإمام الصادق عليه السلام أنَّه قال: «**أتتكافأ دماؤكم ولا تتكافأ فروجكم**»[1]. فالدين الذي جعل معتنقيه سواسية كأسنان المشط - بتعبير



(١) تهذيب الأحكام ٧: ٣٩٥، كتاب النكاح، باب الكفاءة في الإسلام، الحديث ٧، وسائل الشيعة ٢٠: ٧٠، كتاب النكاح، الباب ٢٦، باب أنَّه يجوز لغير الهاشمي تزويج الهاشميّة والأعجمي العربيّة ...، الحديث ٣.

النبيّ ﷺ – أمام القانون وتجاه الحقوق والواجبات، هو الذي جعل الجنسين في الإسلام سواسية أمام الزواج.

وليس أدلّ على ذلك ولا أوضح، ممّا روي من أنّ رسول الله ﷺ زوّج جويبر الصحابي ابنة زياد بن لبيد، وهو أشرف بني بياضة حسباً. ولم يكن جويبر هذا، إلّا رجلاً دميماً قبيحاً معدماً[1]، إلّا أنّ اعتناقه الإسلام وإخلاصه النيّة له، هو الذي جعله في نظر الدين الحنيف في مصافّ أعلى الناس شرفاً وعزّاً؛ إذ إنّ الشرف والعزّ في نظر الإسلام ليس بالنسب ولا بالمال، وإنّما مقاييس التفاضل عنده ثلاثة:



أحدها: التقوى؛ قال النبيّ ﷺ: «**لا فضل لعربيّ على عجميّ إلّا بالتقوى**»[2].

ثانيها: العلم؛ قال الله عزّ وجلّ: ﴿**هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾[3].

ثالثها: الجهاد؛ قال الله تعالى: ﴿**وَفَضَّلَ اللّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْراً عَظِيماً**﴾[4].

---

(١) الكافي ٥: ٣٤٠-٣٤٣، كتاب النكاح، باب أنّ المؤمن كفو المؤمنة، الحديث ١، وبحار الأنوار ٢٢: ١١٧، وما بعدها، أمر الناس بخمس، فعملوا بأربع وتركوا واحدة، الحديث ٨٩.

(٢) تحف العقول: ٣١، خطبة النبيّ ﷺ في حجّة الوداع، وبحار الأنوار ٧٣: ٣٥٠، خطبة النبي ﷺ.

(٣) سورة الزمر، الآية: ٩١.

(٤) سورة النساء، الآية: ٩٥.



وبهذه المقاييس أو ببعضها، ربّما كان جويبر الدميم المعدم أفضل بكثير من ابنة زياد بن لبيد.

روي عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام أنّه قال: «إنَّ رجلاً من أهل اليمامة يقال له جويبر أتى رسول الله منتجعاً للإسلام، فأسلم وحسن إسلامه، وكان رجلاً قصيراً دميماً محتاجاً عارياً، وكان من قباح السودان».. إلى أن قال: «وإنَّ رسول الله نظر إلى جويبر ذات يومٍ برحمةٍ [منه له] ورقّةٍ عليه، فقال له: يا جويبر لو تزوّجت امرأة فعففت بها فرجك، وأعانتك على دنياك وآخرتك، فقال له جويبر: يا رسول الله بأبي أنت وأمّي، ومَن يرغب بي، فوالله ما من حسبٍ ولا نسب، ولا مالٍ ولا جمال، فأيّة امرأة ترغب فيّ؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: يا جويبر إنَّ الله قد وضع بالإسلام مَن كان في الجاهليّة شريفاً، وشرّف بالإسلام مَن كان في الجاهليّة وضيعاً، وأعزّ بالإسلام مَن كان في الجاهليّة ذليلاً، وأذهب بالإسلام ما كان من نخوة الجاهليّة وتفاخرها بعشائرها وباسق أنسابها، فالناس اليوم كلّهم أبيضهم وأسودهم وقرشيّهم وعربيّهم وأعجميّهم من آدم، وإنَّ آدم خلقه الله من طينٍ، وإنَّ أحبّ الناس إلى الله أطوعهم له وأتقاهم. وما أعلم يا جويبر لأحدٍ من المسلمين عليك اليوم فضلاً، إلّا لمَن كان أتقى لله منك وأطوع.

ثُمَّ قال له: انطلق يا جويبر إلى زياد بن لبيد، فإنّه من أشرف بني بياضة حسباً فيهم، فقل له: إنّي رسول رسول الله إليك، وهو يقول لك: زوّج جويبر ابنتك الذلفاء»(١). وفي الحديث أنّه زوّجه إياها بعد ما راجع النبيّ صلى الله عليه وآله، فقال له: «يا

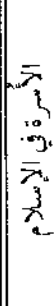
---

(١) الكافي ٥: ٣٣٩-٣٤١، كتاب النكاح، باب أنَّ المؤمن كفء المؤمنة، الحديث ١، وسائل الشيعة ٢٠: ٦٧-٦٨، كتاب النكاح، الباب ٢٥، باب أنَّ المؤمن كفء المؤمنة ....، الحديث ١.



زياد جويبر مؤمن والمؤمن كفء المؤمنة، والمسلم كفء المسلمة، فزوّجه يا زياد ولا ترغب عنه»[1].

فمن هنا نعرف أنَّ الإسلام حرص كلّ الحرص على جعل المقياس الأساسي في الكفاءة بين الزوجين، هو الإسلام نفسه. فما دام الزوجان أخوين في هذا الدين، لا يهمّ بعد ذلك أن يكون أحدهما أدنى من الآخر بحسب المنزلة الاجتماعيّة أو النظرة الاقتصاديّة الضيّقة، سواء كانت الضعة من جانب الزوج، كما سمعت في جويبر، أو كانت الضعة من جانب الزوجة، كتزويج رسول الله صلى الله عليه وآله بنفسه صفيّة بنت حيّ بن أخطب.



كتب الإمام السجّاد عليّ بن الحسين عليه السلام يقول: **«إنَّ الله تعالى رفع بالإسلام كلّ خسيسة، وأتمّ به الناقصة، وأذهب به اللوم، فلا لوم على مسلم، وإنّما اللوم لوم الجاهليّة»**[2].

ولا يخفى أنَّ الميزان في الكفاءة وإن كان هو أصل الإسلام، إلّا أنَّ المشرّع الإسلامي العظيم، أخذ بنظر الاعتبار أيضاً درجة إيمان الفرد بهذا الدين ومقدار إخلاصه له واستعداده لامتثال أوامره ونواهيه، فإنّه من المعلوم أنّه كلّما كان الزوجان أحسن تديّناً وأفضل أخلاقاً وأبعد عن ارتكاب الموبقات، كان أحدهما أنسب للآخر وأكثر كفاءة؛ قال الله عزّ وجلّ:

---

(١) الكافي ٥: ٣٤١، كتاب النكاح، باب أنَّ المؤمن كفء المؤمنة، الحديث ١، وسائل الشيعة ٢٠: ٦٨، كتاب النكاح، باب أنَّ المؤمن كفء المؤمنة ... .

(٢) تهذيب الأحكام ٧: ٣٩٧، كتاب النكاح، باب الكفاءة في النكاح، الحديث ١١، وسائل الشيعة ٢٠: ٧٥، كتاب النكاح، باب أنّه يجوز للرجل الشريف الجليل ... أن يتزوّج امرأة دونه، الحديث ٩.



﴿وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ ۚ أُولَٰئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ ۖ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾[1]، وقال رسول الله ﷺ: «**إذا جاءكم مَن ترضون خُلقه ودينه فزوّجوه، إلّا تفعلوه تكن فتنةٌ في الأرض وفسادٌ كبير**».

ولا يخفى ما في هذا الحديث من حكمةٍ كبرى وبُعد نظر، فإنَّ أولياء الزوجة إذا نظروا إلى الخاطب، زوج المستقبل، فلم يرضوا دينه وأخلاقه فلهم كلّ الحقّ في رفضه والابتعاد عنه، فإنّه ليس المصداق الحقّ للمسلم الحقّ، إذن فلماذا يرتبطون معه بعقدة النكاح مع أنَّ بين المسلمين الآخرين مَن يرضون دينهم وخلقهم.

وأمّا إذا اتّصف الخاطب، زوج المستقبل، بهذه الصفات، وكان مرضيّ العقيدة والسلوك، يزنه وليّ الزوجة من هذه الناحية بميزان الإسلام، فيجب على وليّ الزوجة قبول خطبته وعدم ردّه؛ لأنّه يعتبر محتوياً في صفاته على المقياس الأمثل للكفاءة في الإسلام.

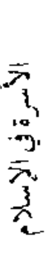
واسمع إلى تعليل ذلك في كلام رسول الله ﷺ؛ إذ يقول: ﴿**إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ**﴾[2]، وهي آيةٌ من القرآن الكريم طبّقها النبيّ ﷺ على هذا المورد، وما أحسن التطبيق؛ إذ لو صار بناء الأولياء على انتظار الزوج الأكثر مالاً وجمالاً والأعظم مركزاً اجتماعيّاً، ويجعلون ذلك ذريعة لردّ الخاطبين، فسوف تقلّ نسبة الزواج في المجتمع، وتزداد تبعاً لذلك نسبة العزوبة، وسوف تُؤثّر العزوبة أثرها الكبير في نفوس الشباب، بما تتضمّنه من اندفاعٍ جنسيّ وحرمان، وسيترتّب على ذلك عند كثير من ذوي

(١) سورة النور، الآية: ٢٦.

(٢) سورة الأنفال، الآية: ٧٣.

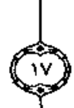
الـضعف في العقيـدة أو الإرادة، الانحـراف إلى طريـق الفاحـشة والفـساد، وتُرتّب أسوأ النتائج في المجتمع، وتكون فيه فتنة وفساد كبير، والإسلام يريـد إنقاذ المجتمع من ذلك والحيلولة دون حدوثه.

على حين إنّه لو اكتفى الفرد من الناحية الجنسيّة، فحتماً سينسدّ أمامه بابٌ كبير من أبواب الفساد، وينفتح أمامه بابٌ آخر عظيمٌ إلى طريق الفضيلة والخير، ومن هنا ورد أنّ: «مَن تزوّج فقد حفظ نصف دينه»[1]، وبذلك يسود العدل والرفاه في ربوع المجتمع الإنساني.



---

(١) الكافي ٥: ٣٢٩، كتاب النكاح، باب كراهة العزبة، الحديث ٢، مَن لا يحضره الفقيه ٣: ٣٨٣، فضل التزويج، الحديث ٤٣٤٢، وسائل الشيعة ٢٠: ١٧، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح وآدابه، الحديث ١١.



الحديث الثالث



العلاقات الاجتماعية بين الجنسين

في الإسلام

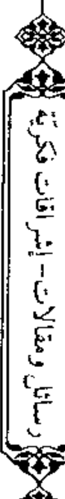
الإسلام إذ نظر إلى الأُسرة وأراد صياغتها بقوالب العدل والنور، شمل بعنايته وتعاليمه كلّ أفرادها؛ لكي يصهرهم في بوتقة الفضيلة و الأخلاق، ويجعلهم في حرزٍ حصين عن الانزلاق في تيّار الانحلال والفساد.

فمن هنا ينفتح الحديث سخيّاً وافراً عن جهات التعاليم الإسلاميّة التي صاغ بها سلوك كلّ فردٍ من أفراد الأُسرة الصياغة الإسلاميّة المطلوبة، وجعله إذا امتثلها وأطاعها الفرد الصالح، البناء الذي يتكوّن منه ومن إخوانه الكيان العامّ للمجتمع الإسلامي الكبير.

فمن هنا ينفتح الحديث عن الرجل في العائلة الإسلاميّة، وعن المرأة فيها، وعن نتاجهما العزيز، أعني: الأولاد الذين ينبغي أن يكونوا البذرة الأساسيّة للمجتمع الصالح.

ونحن إذ نبدأ بالكلام عن الرجل، نجد مدارج الكلام أمامنا عديدة بما يقوم به الرجل من فعاليّات، وما يمثّله من أدوارٍ داخل العائلة وفي المجتمع الكبير:

فهو أوّلاً: ركنٌ من أركان العائلة بصفته زوجاً يجب أن يتبادل مع زوجته أفضل الحقوق والواجبات.



والرجل ثانياً: والدٌ أنجب إلى المجتمع الإسلامي أولاداً يجب أن يبـذل لهم ويضحّي في سبيلهم بالغالي والعزيـز؛ لكـي ينشؤوا أفـراداً صـالحين مـن الناحية العقائديّة والأخلاقيّة والعلميّة.

والرجل ثالثاً: ولد لوالدين ضحّيا في سبيله وبذلا الكثير لأجل راحتـه وتربيته. ولهما عليه بهذا الاعتبار كثير من الحقوق.

والرجل رابعاً: شخصٌ اجتماعي، يمكنه أن يكون على اتّـصال بالنـاس بسائر طبقاتهم وسائر ميولهم واتّجاهاتهم، وأن لا يفرّق في اتّصاله بين رجـل أو امرأة. فيجب عليه أن يختار في علاقاتـه الأفـراد الـصالحين ويتجنّـب عنـاصر السوء والفساد، إلّا إذا قصد بجدٍّ واهتمام هـدايتهم إلى الحـقّ وإرجـاعهم إلى جادّة العدل والصواب.

وحيث كانت هذه الجهة الأخـيرة خارجـةً عـن الحـديث عـن الأُسرة، فنقتصر في الكلام عنها على ذكر التعاليـم والآداب الإسلاميّة في اتّصال الرجل والمرأة على صعيد المجتمع العامّ.

وليكن هذا هو محطّ الحديث الآن؛ إذ نبدأ بهذه الجهة الأخـيرة، لنعطـي في مستهلّ الحديث صورةً واضحةً للآداب الإسـلاميّة العامّـة التـي شـملت الجنسين وحفظت بينهما موازين الفضيلة والعدل والعفاف.

لعلّ من أهمّ العناصر وأقواها في الكيان الإنساني، الغريزة الجنـسيّة في كـلا الجنسين على حدٍّ سواء، لا يستثنى من ذلـك مـن أفـراد البـشر إلّا أفـراد قليلـون حصلت لهم موانع قهريّة حرمتهم عن التمتّع بهذه الصفة النفسيّة الكبرى.

وممّا لاشكّ فيه: أنّ الله عزّ وجلّ إنّما ركّـب هـذه الغريـزة الأساسـيّة في النفس البشريّة لأجل مصلحةٍ كبرى وحكمةٍ عظمى، هي بقاء النوع الإنساني



وتكثير أفراده واستمرار أجياله؛ إذ تساعد هذه الغريزة على تعاون الجنسين بما أولاهما الله تعالى من وظائف بايولوجيّة في الإنجاب والتوليد، بشكلٍ يكون النسل صادراً عن هذا التعاون المشترك بينهما، ولولا هذه الغريزة الأصيلة لباد النوع وانقرضت البشريّة، فسبحان الله الحكيم العليم.

ومن المعلوم والمحقّق في علم النفس، أنّ الغرائز لا عقل لها؛ فإنّ الغرائز عبارةٌ عن دوافع نفسيّةٍ صرفة، وحاجاتٍ مفتوحةٍ تحثّ الفرد على إشباعها حثّاً مستمرّاً، مع غضّ النظر عن طريق الإشباع وأُسلوبه، فالجوع يتطلّب الشبع، والعطش يحتاج إلى الريّ، من دون أن يقترح على صاحبه مصدراً معيّناً للطعام أو للشراب، وإنّما يطلب منه سدّ الحاجة بأيّ طريقٍ كان.

ومن جملة هذه الغرائز التي تتطلّب الإشباع، ولعلّها أقواها تأثيراً وأكثرها اندفاعاً، الغريزة الجنسيّة، الغريزة التي تصاحب الفرد من كلا الجنسين فترةً طويلةً من حياته. ولا يمكن للفرد تناسيها ولا غضّ النظر عن إشباع متطلّباتها، بل إنَّ إهمالها قد يؤدّي إلى أنواعٍ من الأسقام النفسيّة والعقليّة والجسميّة ممّا لا يحمد عقباه.

فمن ذلك يظهر بكلٍّ وضوح: النتيجة الطبيعيّة المنطقيّة التي تترتّب على إباحة الاختلاط بين الجنسين على سائر المستويات وفي كلِّ زمانٍ ومكان، وما تنتجه من فسادٍ وانحراف، وقد لمسنا في مجتمعنا الحديث، مجتمع القرن العشرين، الدليلَ العمليَّ الواضحَ الصريحَ على ذلك، ممّا لا يحتاج إيضاحه إلى بيان.

فلو أنّنا لم نكن نفهم معاني الفضيلة والرذيلة والعدل والظلم والنظام والفوضى، ولم تكن هذه المفاهيم مركوزةً في عقولنا وأذواقنا، لهان الأمر ولأصبح الاتّصال بين جنسَي البشر كالاتّصال بين أيّ جنسين من ذوات

الأرواح، لا يحدّه حدّ، ولا يقوم أمامه قانون. إلّا أنّ الشيء الذي لاشكّ فيه، والذي أجمع على صحّته أهل النظر وأرباب القوانين، بمقتضى ما يدركونه من قواعد العدل والنظام، هو لزوم تحديد هذا الانطلاق، والوقوف أمام تيّاره الجارف، بشكلٍ يضمن معه استتباب النظام وسيادة العدل والرفاه في ربوع المجتمع الإنساني.

والإسلام أدلى في هذا المضمار بدلوه بين الدلاء، فجاء بأفضل التعاليم التي تكفل في العلاقة الاجتماعيّة العامّة بين الجنسين، أسمى معاني الفضيلة والعدل، وتصونها بيدٍ حكيمةٍ حنون، عن الانسياق مع تيّار الرذيلة والفساد.

فقد منع بشكلٍ قاطع كامل، أيّ نحوٍ من أنحاء الاتّصال الجنسي غير المشروع، منعه بكلٍّ مراتبه وأشكاله، ابتداءً من تبادل النظر وانتهاءً بالاتّصال المباشر؛ قال الله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ * وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾[1]، وقال الإمامان أبو جعفر الباقر وأبو عبد الله الصادق عليهما السلام: «**ما من أحدٍ إلّا وهو يصيب حظّاً من الزنا، فزنا العينين النظر، وزنا الفم القبلة، وزنا اليدين اللمس**»[2]. فنعرف أنّ لكلٍّ من الحواسّ نحواً من المتعة الجنسيّة، واستعمالها في الطريق غير المشروع مرحلة وشكل من الزنا.

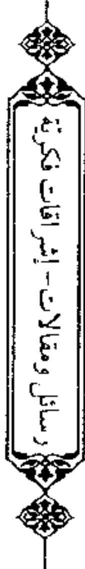
---

(١) سورة النور، الآيتان: ٣٠-٣١.

(٢) الكافي ٥: ٥٥٩، باب نكاح القابلة، باب نوادر، الحديث ١١، وسائل الشيعة ٢٠: ١٩١، كتاب النكاح، الباب ١٠٤، باب تحريم النظر إلى النساء الأجانب وشعورهنّ، الحديث ٢.

ولا يستثنى من هذا المنع العامّ الصارم إلّا عدّة موارد:

فأوّل المستثنيات: هو الجنس الآخر الذي ارتبط معه الفرد برباطٍ شرعيٍّ مقدّس، هو رباط الزوجيّة، أو أيّ نحوٍ محلّل في الشرع، وهو الذي ذكره الله تعالى في كتابه الكريم، إذ قال: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلاَتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾[1] إلى أن قال: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلاَّ عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ * فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾[2]. وهذا هو الطريق الشرعي الوحيد في الإسلام، لإشباع الغريزة وسدّ حاجاتها، والاتّصال على هذا المستوى المقدّس جائز جوازاً مطلقاً.



ثاني المستثنيات: هم جماعة من أقارب الشخص يسمّون بالمحارم في الاصطلاح الفقهي، يجوز للفرد الارتباط بأفرادهم اجتماعيّاً، وإن كانوا من الجنس الآخر. وهم الذين نصّ عليهم في القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاَتُكُمْ وَبَنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾[3] إلى آخر الآية[4]. وهذا الجواز ثابت لكلا الجنسين، فإن كان رجلاً جاز له مقابلة أقاربه من النساء؛ وإن كانت امرأةً، جاز لها مقابلة هؤلاء

---

(١) سورة المؤمنون، الآيتان: ١-٢.

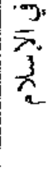
(٢) سورة المؤمنون، الآيات: ٥-٧.

(٣) سورة النساء، الآية: ٢٣.

(٤) وتكملة الآية: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلاَئِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلاَبِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً﴾، سورة النساء، الآية: ٢٣.

الأقارب من الرجال. وجواز النظر في هذا المستوى مقتصرٌ على النظر إلى الفرد بلباسه الاجتماعي الاعتيادي، ولا يجوز الزيادة عليه.

ثالث المستثنيات: هي تلك المرأة التي التزمت بالآداب الإسلاميّة وإطاعة أوامر الإسلام بالستر والحجاب، وغضّت بصرها عن الحرام، وقصرت أعمالها وحواسّها على الحلال، يجوز لها في حدود ذلك، القيام بأيّ شكلٍ من الفعاليّات الاجتماعيّة، وبأيّ نشاطٍ بنّاء في سبيل إرساء قواعد المجتمع على أفضل الأُسس وأحسن القواعد.



فإنّه ليس معنى الحجاب، إلّا صيانة الفضيلة والعدل في علاقات الجنسين، وليس معناه جعل سدٍّ منيعٍ وهوّةٍ سحيقةٍ بينهما. فالمرأة في الإسلام - في حدود آداب الإسلام- لم تُمنع عن تلقّي العلم ولا عن التجارة، ولا عن أيّ أمرٍ اجتماعيٍّ آخر مفيدٍ للمجتمع الإسلامي.



ومن ثَمَّ نرى أنَّ سماع صوت المرأة الأجنبيّة جائزٌ في الإسلام، بشرط أن يكون مقتصراً على أداء الحاجات الاجتماعيّة، وغير مثيرٍ للفتنة والفساد؛ قال الله عزّ وجلّ: ﴿فَلاَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفًا﴾[1].



إلّا أنّه من الصحيح أيضاً، أنَّ الإسلام حثّ المرأة على الالتزام بما تقتضيه طبيعتها وتكوينها، كأمٍّ لأولاد، وربّةٍ لأُسرة، وزوجةٍ صالحة، لها من هذه النواحي عددٌ من الحقوق وعليها كثيرٌ من الواجبات، ممّا سوف نتناوله في حديثٍ جديد.

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٣٢.

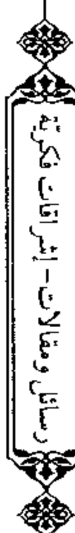
الرجل بصفته زوجاً

لا شكَّ أنَّ الرجل في الأُسرة، يمارس بصفته زوجاً مسؤوليّاتٍ كثيرةً وخطيرة، تتوقّف على حسن أدائها ورعايتها سعادتُه الزوجيّة واستمرارُ التعاطف الوجداني بينه وبين شريكة حياته، واستعدادُ كلٍّ منهما للتضحية في سبيل الآخر. وبمقدار ما يغضّ الزوج نظره عن هذه المسؤوليّات ويهمل أداءها، يمكنه أن يبتعد عن بيته ويُسقط نفسه كربٍّ لعائلة وكزوجٍ ناجحٍ في الحياة.

والإسلام، إذ لاحظ هذه الجهة بعمّقٍ وتدبّر، وضع لها أحسن الحلول وأفضل التوجيهات، وأعطى بيد الزوج جملةً من التعاليم التي يمكنه أن يكون ببركتها - لو أطاعها وامتثلها- على الطريق المستقيم ويطبّق العدل الإسلامي على حياته الزوجيّة.

روي عن رسول الله ﷺ: «**ألا أُخبركم بخيار رجالكم؟**». قلنا: بلى يا رسول الله، قال: «**من خير رجالكم التقيّ النقيّ السمح الكفّين، الكريم الطرفين، البرّ بوالديه، لا يلجي عياله إلى غيره**». ثُمَّ قال: «**ألا أُخبركم بشرّ رجالكم؟**». فقلنا: بلى، فقال: «**مِن شرّ رجالكم: البهّات البخيل الفاحش، الآكل وحده، المانع رفده، الضارب أهله وعبده، الملجئ عياله إلى غيره، العاقّ بوالديه**»[1].

(١) تهذيب الأحكام ٧: ٤٠٠، كتاب النكاح، باب اختيار الأزواج، الحديث ٦، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٤، كتاب النكاح، الباب ٧، باب جملة ممّا يستحبّ اجتنابه من صفات النساء، الحديث ٢.



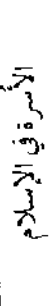
فنرى أنّه اعتبر في الزوج عدّة صفات، وحمّله جملةً من المسؤوليّات:

فأوّلاً: يجب أن يكون الزوج تقيّاً، والتقوى عنصرٌ فعّالٌ في صياغة سلوك الفرد، وبلورته نحو العدل والكمال؛ إذ إنَّ من صفات الفرد التقيّ: استعداده الكامل لإطاعة أوامر الله، وامتثال تعاليمه في كلِّ مجالات الحياة. إذن، فالتقوى هي المفتاح السحريّ الذي به يكون الزوج صالحاً ومطبّقاً لمسؤوليّاته الإسلاميّة بجدٍّ وإخلاص.

وثانياً: يجب أن يكون نقيّاً، والنقاء عبارةٌ عن إمساك النفس عن الانحدار في مهاوي المعاصي، كبيرها وصغيرها. فيجب أن يكون الفرد نقيّ القلب عن الضغن والعداء مع أفرادٍ أو جماعةٍ مؤمنين، نقيَّ الجيب من المال الحرام غير المشروع في الإسلام.. نقيَّ الكلام من الكذب والنميمة والغيبة والسباب وغيرها من رذائل الألفاظ، نقيّ السلوك من الانحدار في مهاوي الرذيلة، كالسرقة والفاحشة وشرب الخمر وغيرها من محرّمات الإسلام.

وثالثاً: ينبغي أن يكون الزوج كريم الطرفين، بمعنى: أنّه ينبغي أن تختار الزوجة الشخص الكفء المولود عن طريقٍ شرعيّ، لم يُشعب بفاحشةٍ أو حرام.

ورابعاً: ينبغي أن يكون الزوج سمح الكفّين غير بخيل، بمعنى: أن يكون على استعدادٍ ورضىً بأن يبذل أمواله في الطريق المحمودة في الإسلام، المرضيّة لله تعالى. ولعلَّ أهمّ الطرق المطلوبة في الإسلام، صرفُ المال على العائلة والتوسّع على أفرادها، على أن لا يصل إلى حدّ البذخ والتبذير المؤدّي إلى الفساد، وأقلّه أن لا يلجي عياله إلى غيره، بمعنى: أن يضمن لهم النفقة الواجبة ولا يقتّر عليهم بحيث يضطرّهم الرجوع إلى غيره في سبيل أداء حاجات حياتهم.



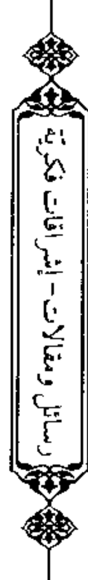
وعلى الزوج أن يسعى في طلب الرزق بكدّ يمينه وعرق جبينه وعمل يده، روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**الكادّ على عياله كالمجاهد في سبيل الله**»[1].

وعن الإمام الرضا عليه السلام أنّه قال: «**الذي يطلب مِن فضل الله ما يكفّ به عياله، أعظمُ أجراً مِن المجاهد في سبيل الله عزّ جلّ**»[2].

وإنَّ العمل والكدح محبوبٌ إلى الله عزّ وجلّ، ومطلوبٌ له من الفرد، بحيث إنَّه كان من عمل الأنبياء والأوصياء والصالحين.

قال الراوي: رأيت أبا الحسن - وهو الإمام الكاظم عليه السلام - يعمل في أرضٍ له، قد استنقعت قدماه في العرق، فقلت جُعلت فداك أين الرجال؟ يعني لأجل معاونته في عمله، فقال للراوي: «**يا عليّ، قد عمل باليد مَن هو خيرٌ منّي ومن أبي في أرضه**». فقلت: ومَن هو؟ فقال: «**رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام وآبائي كلّهم كانوا قد عملوا بأيديهم، وهو من عمل النبيّين والمرسلين والأوصياء والصالحين**»[3].

فنرى من هذا كيف أنَّ العمل في سبيل التوسعة على العيال مطلوبٌ في



---

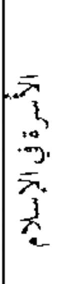
(1) الكافي ٥: ٨٨، كتاب المعيشة، باب مَن كدّ على عياله، الحديث ١، مَن لا يحضره الفقيه ٣: ١٦٨، الحديث ٣٦٣١، وسائل الشيعة ١٧: ٦٧، كتاب التجارة، الباب ٢٣، باب وجوب الكدّ على العيال من الرزق الحلال، الحديث ١.

(2) الكافي ٥: ٨٨، كتاب المعيشة، باب مَن كدّ على عياله، الحديث ٢، وسائل الشيعة ١٧: ٦٧، كتاب التجارة، الباب ٢٣، باب وجوب الكدّ على العيال من الرزق الحلال، الحديث ٢.

(3) الكافي ٥: ٧٥، كتاب المعيشة، باب ما يجب من الاقتداء بالأئمة عليهم السلام في التعرّض للرزق، الحديث ١٠، مَن لا يحضره الفقيه ٣: ١٦٢، جملة ممّا حرم التكسّب به، الحديث ٣٥٩٣، وسائل الشيعة ١٧: ٣٩، كتاب التجارة، الباب ٩، باب استحباب العمل باليد، الحديث ٦. وفي الكافي: «مَن هو خير منّي في أرضه ومن أبي» بدل: «مَن هو خير منّي ومن أبي في أرضه».

الإسلام، وكيف أنّ الكاسب والعامل والفلّاح والتاجر، محبوبون لله عزّ وجلّ مرضيّون عنده، إذا كانوا واقفين عند تعاليمه وإرشاداته في عقائدهم وعباداتهم ومعاملاتهم. وليس أدلّ على هذا الحثّ الإسلامي للزوج بالتوسعة على العائلة من قول الإمام الكاظم عليه السلام: «**عيال الرجل أُسراؤه، فمَن أنعم الله عليه بنعمة فليوسّع على أُسرائه، فإن لم يفعل أوشك أن تزول تلك النعمة**»[1].

وخامساً: يجب أن يكون الزوج رحيماً بأهله، خلوقاً مع زوجته، عطوفاً عليها، ليس فظّاً غليظاً معها؛ يغتنم ضعفها أمامه وحاجتها إليه، فيكيل لها أنواعاً من سيّئ القول والفعل، بل يحرم عليه ضربها من دون مبرّرٍ شرعي، وينبغي أن يغفر لها هفواتها وتعدّيها عليه، فعن إسحاق بن عمّار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما حقّ المرأة على زوجها الذي إذا فعله كان محسناً؟ قال: «**يشبعها ويكسوها، وإن جهلت غفر لها**»[2].




وعن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي**»[3]، وفي روايةٍ أُخرى: «**خيركم خيركم لنسائه وأنا خيركم لنسائي**»[4].

---

(١) مَن لا يحضره الفقيه ٣: ٥٥٥، الحديث ٤٩١٠، وسائل الشيعة ٢٠: ١٧١، كتاب النكاح، الباب ٨٨، باب استحباب الإحسان إلى الزوجة والعفو عن ذنبها، الحديث ١٠.

(٢) مَن لا يحضره الفقيه ٣: ٥٥٥، الحديث ٤٩٠٨، وسائل الشيعة ٢٠: ١٧١، كتاب النكاح، الباب ٨٨، باب استحباب الإحسان إلى الزوجة والعفو عن ذنبها، الحديث ٨.

(٣) مَن لا يحضره الفقيه ٣: ٥٥٥، باب التوصيّة بالنساء والقيام بحقّهنّ وحفظهنّ، الحديث ٤٩٠٨، وسائل الشيعة ٢٠: ١٧١، كتاب النكاح، باب استحباب الإحسان إلى الزوجة والعفو عن ذنبها، الحديث ٨



(٤) مَن لا يحضره الفقيه ٣: ٤٤٣، الحديث ٤٥٣٨، وسائل الشيعة ٢٠: ١٧١، كتاب النكاح، الباب ٨٨، باب استحباب الإحسان إلى الزوجة والعفو عن ذنبها، الحديث ١١.

ولا يستثنى من ذلك، إلَّا الزوجة التي يخاف الرجل نشوزها، فإنَّه من المعلوم أنَّ الإسلام حينما جعل على الزوج هذه الواجبات، وجعل من حقّ الزوجة عليه القيام بها، جعل له إزاءها على زوجته واجباتٍ مماثلة يجب أن تبادله إيّاها، تضحيةً بتضحية وعطفاً بعطف. فإذا أصبحت الزوجة فضّة الأخلاق كريهة السلوك، لا يسرّها مسامحة زوجها معها وعفوه عن سيّئاتها وقيامه بواجباتها، فغمطت حقوقه وأهملت واجباتها تجاهه، ففي مثل ذلك يأمر الإسلام في القرآن الكريم بتدارك حال مثل هذه الزوجة، بالوعظ أوّلاً، بمعنى: تذكيرها بالتعاليم الإسلاميّة وتخويفها من غضب الله عزّ وجلّ، فإن حرّكت الموعظة أوتار قلبها وعقلها وأعادتها إلى رشدها، فهو المقصود. وإلَّا هجرها زوجها في المضجع، ولم يتّصل بها من الناحية الجنسيّة، لتشعر بالألم وتأنيب الضمير؛ عقاباً لها ولتمرّدها، فإن أفاد هذا السلوك معها فهو المقصود، وإلَّا جاز له ضربها توصّلاً إلى تقويمها والحصول على حسن سلوكها؛ قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلِيّاً كَبِيراً﴾[1].

---

(1) سورة النساء، الآية: ٣٤.

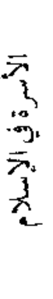
المرأة بصفتها زوجة[1]

بعد ما عرفنا في الحديث السابق ما على الزوج من الواجبات والفروض تجاه زوجته في تعاليم الإسلام، لابدَّ أن نعرف الحقوق التي يتمتّع بها الزوج تجاه زوجته، وعليها واجب القيام بها والمحافظة عليها، إذا أرادت أن تكون زوجةً صالحةً محافظةً على العلاقة العادلة بينها وبين زوجها؛ لنرى في نهاية المطاف كيف يريد الإسلام من الزوجين أن يبنيا الأُسرة الفاضلة العادلة التي تكون لبنةً أساسيّةً في بناء المجتمع الإسلاميِّ الكبير.

إنَّ أحسن ما يصوّر ذلك: ما روي عن الإمام الباقر عليه السلام، أنَّه قال: **«جاءت امرأةٌ إلى النبيّ صلى الله عليه وآله فقالت: يا رسول الله ما حقّ الزوج على المرأة؟ فقال لها: أن تطيعه ولا تعصيه، ولا تَصَدَّقَ من بيته إلَّا بإذنه، ولا تصوم تطوّعاً إلَّا بإذنه، ولا تمنعه نفسها وإن كانت على ظهر قتب، ولا تخرج من بيتها إلَّا بإذنه، وإن خرجت بغير إذنه لعنتها ملائكة السماء وملائكة الأرض وملائكة الغضب وملائكة الرحمة حتّى ترجع إلى بيتها»**[2].

(١) [تاريخ كتابة البحث] الثلاثاء: ٣٠/ ١٢/ ١٣٨٦ = ١١/ ٤/ ١٩٦٧ (منه قدس سره).

(٢) مَن لا يحضره الفقيه ٣: ٤٣٨، باب حقّ الزوج على المرأة، الحديث ٤٥١٣، وسائل الشيعة ١٠: ٥٢٧، كتابَي الصوم والاعتكاف، الباب ٨، باب صوم المرأة تطوّعاً بغير إذن الزوج، الحديث ٣.





فنرى من ذلك أنَّ الإسلام جعل على الزوجة تجاه زوجها عدّة واجبات يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

فأوّلاً: على الزوجة أن تطيع زوجها ولا تعصيه، في كلِّ أمر يأمرها به، ممّا فيه مصلحةٌ لهما وتوفيرٌ لهنائهما وسعادتهما، ما لم يكن مخالفاً للشرع الإسلامي المقدّس. فيجب على الزوجة إطاعة الأوامر الإلزاميّة من زوجها، إذا لم يكن يأمرها بترك واجبٍ إسلاميّ، أو فعل محرّمٍ إسلامي، ولا يجوز لها أن تعصيه فتغضبه، فإنَّه كما قال الإمام أبو عبد الله الصادقعليه السلام - فيما روي عنه-: **«أيّما امرأة باتت وزوجها عليها ساخطٌ في حقّ، لم يُتقبّل منها صلاة حتّى يرضى عنها»**[1]. فقد أُنيط قبول الله تعالى لصلاة الزوجة - والصلاة عمود الدين- بإطاعتها لزوجها وعدم إغضابه.

وإنَّ من أهمّ موارد إطاعة الزوج: وجوب تمكينه من الانتفاع الجنسي بشكلٍ مطلقٍ كاملٍ على سائر مستويات الانتفاع، لا يحدّ إرادته لذلك أيّ مناقشة منها أو صدود، وفي ذلك قال النبيصلى الله عليه وآله في حقوق الزوج: **«ولا تمنعه نفسها ولو على ظهر قتب»**؛ ليرشد إلى أنَّ الزوجة مهما كانت في حال صعوبةٍ وإرهاق - كحال الركوب على القتب- فإنَّ عليها واجب التمكين، فضلاً عن حال اليسر والتمكّن.

وفي روايةٍ أُخرى عنهصلى الله عليه وآله أنّه يقول في الزوجة: **«وعليها أن تتطيّب بأطيب طيبها، وتلبس أحسن ثيابها، وتتزّين بأحسن زينتها وتعرض نفسها عليه**

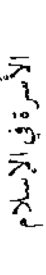
---

(١) الكافي ٥: ٥٠٧، كتاب النكاح، باب حقّ الزوج على المرأة، الحديث ٢، ووسائل الشيعة ٣: ٣٣٩، كتاب الطهارة، الباب ٣٠، باب استحباب غسل المرأة من طيبها لغير زوجها كغسلها من جنابتها، الحديث ١.

غدوةً وعشيّة»[1].

الواجب الثاني على الزوجة: أن تتقيّد في مصارف المال وإعطاء الهبات والصدقات في حدود رغبة زوجها وإذنه؛ لأنَّ الزوجة تعيش في كنف الزوج وبين ظهرانيه، فليس من العدل أن ترتكب في داره ومن أمواله ما يكره من الشراء أو البيع أو الهبات والصدقات. نعم، إذا كان المال ملكاً لها، كان لها التصرّف في حدود المشروع في الإسلام، إلّا أنّها لا تعطي الصدقة المستحبّة إلّا بإذنه؛ إطاعة لقول النبيّ ﷺ في الرواية السابقة: «**ولا تَصدّق من بيته إلّا بإذنه**».

الواجب الثالث على الزوجة: أن لا تصوم الصوم المستحبّ إلّا بإذنه، والصوم هو تلك العبادة الإسلاميّة الفضلى التي أوجبها الإسلام في شهر رمضان وجعلها مطلوبة استحباباً في سائر الأيّام. وما أدلّ هذه العبادة على قوّة الإرادة والصبر وما أقواها في مكافحة الشهوات والانحرافات! ومع ذلك فإنَّ الشارع الإسلامي الحكيم منع الزوجة من الصوم المستحبّ إلّا بإذن زوجها.



والسبب في ذلك: هو أنَّ الزوجة إذا صامت، وأرادت المحافظة على صحّة صومها، فإنَّ عليها أن تمنع زوجها من نفسها بالشكل المفسد للصيام. وفي ذلك هدرٌ لحقّ الزوج لا يريده الإسلام، ومن هنا أمر الزوجة باستحصال إذن الزوج إذا حاولت الصيام المستحبّ، فإنّه إذا إذن لها فقد أسقط حقّه في التمكين، ولم يبق أمام الزوجة مانعٌ من القيام بهذه العبادة الفضلى: الصوم المستحبّ.

(1) الكافي ٥: ٥٠٨، كتاب النكاح، باب كراهيّة أن تمنع النساء أزواجهن، الحديث ٧، مرآة العقول (المجلسي)، باب حقّ الزوج على المرأة، الحديث ٧.



الواجب الرابع على الزوجة: أن لا تخرج من بيتها إلّا بإذن زوجها. وخروجها إلى أيّ محلٍّ ولأيّ مناسبةٍ وبأيِّ قصدٍ محرّمٌ، ما لم يكن خروجها بإذن الزوج ورضاه؛ وذلك لأحد سببين:

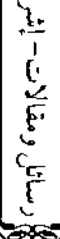
أحدهما: ما يشابه السبب الذي قلناه في منع الزوجة عن الصوم المستحبّ، فإنَّ خروج الزوجة يقلّل - لا محالة- من فرص الاستمتاع الجنسي للزوج، وحيث إنَّ حقّه في ذلك مطلقٌ في الإسلام، لا ينبغي أن يحول دونه حائل، لذلك مُنعت من الخروج إلّا بإذن زوجها؛ باعتبار أنَّ إذنه لها متضمّنٌ لإسقاط حقّه عنها.

ثاني السببين: إشراف الزوج على تحرّكات زوجته وعلاقاتها الاجتماعيّة؛ فإنَّ الزوجة تعتبر في المجتمع وجهاً لزوجها وممثّلةً له، ووجوداً كوجوده، لذا فقد أعطى الإسلام للزوج حقّ الإشراف على علاقات زوجته، لكي يستطيع [أن] يحفظ بفكره وإرادته التوازن الاجتماعي لها، ويمكنه أن يخطّط بيده الأُسلوب العامّ لعلاقات زوجته الاجتماعيّة.

ومن هنا تسمع من النبيّ صلى الله عليه وآله التشديد العظيم على حرمة الخروج من دون إذن الزوج؛ إذ يقول: «**وإن خرجت بغير إذنه، لعنتْها ملائكة السماء وملائكة الأرض وملائكة الغضب وملائكة الرحمة حتّى ترجع إلى بيتها**»[1]، الرواية.

وليس هناك امرأة مسلمة تودّ أن تكون موضعاً للعن الله ورسوله وملائكته.

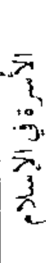
ولنستمع إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، ليرينا - في حديثٍ آخر- صفات السوء



(١) تقدّم تخريجها آنفاً.

في الزوجة، لكي تضعها الزوجة الصالحة نصب عينيها وتحاول جهدها أن تبتعد عنها ولا تكون متّصفةً بها.

قال النبي صلى الله عليه وآله فيما روي عنه: «**ألا أخبركم بشرار نسائكم: الذليلة في أهلها، العزيزة مع بعلها، العقيم الحقود، التي لا تتورّع عن قبيح، المتبرّجة إذا غاب عنها بعلها، الحصان معه إذا حضر، لا تسمع قوله ولا تطيع أمره، وإذا خلا بها بعلها تمنّعت منه كما تمنع الصعبة عند ركوبها، ولا تقبل منه عذراً ولا تغفر له ذنباً**»[1].





ولا يخفى شأن الزوجة الصالحة وأثرها العظيم في تكوين الأُسرة الصالحة المتعاطفة، وفي غرس أروع المثل والأخلاق والعقائد في الذرّيّة والجيل الصاعد، كما لا يخفى فضل المرأة الصالحة عند الله وقربها إليه، وأنَّ العمل في سبيل الزوج وإطاعته يعتبر من المرأة جهاداً في سبيل الله. فعن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام أنّه قال: «**كتب الله الجهاد على الرجال والنساء..**» إلى أن قال: «**وجهاد المرأة أن تصبر على ما ترى من أذى زوجها وغيرته**»[2].

وروي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**ما استفاد امرؤٌ مسلم فائدةً بعد الإسلام، أفضل من زوجةٍ مسلمة، تسرّه إذا نظر إليها، وتطيعه إذا أمرها، وتحفظه إذا غاب عنها**



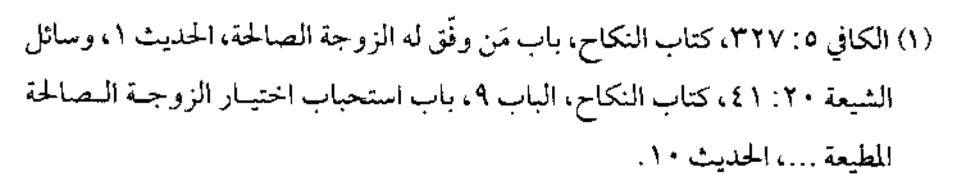
---

(١) الكافي ٥: ٣٢٥، كتاب النكاح، باب شرار النساء، الحديث ١، ووسائل الشيعة ٢٠: ٣٣، كتاب النكاح، الباب ٧، باب جملة ممّا يستحبّ اجتنابه من صفات النساء، الحديث ١.

(٢) الكافي ٥: ٩، كتاب الجهاد، باب جهاد الرجل والمرأة، الحديث ١، ووسائل الشيعة ١٥: ٢٣، كتاب الجهاد، الباب ٤، باب وجوب الجهاد على الرجل دون المرأة ...، الحديث ١.

في نفسها وماله»[1].

وعن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «خير نسائكم الخمس»، قيل وما الخمس؟ قال: «الهيّنة الليّنة المؤاتية، التي إذا غضب زوجها لم تكتحل بغمض حتّى يرضى، وإذا غاب عنها زوجها حفظته في غيبته، فتلك عاملٌ من عمّال الله، وعامل الله لا يخيب»[2].



(١) الكافي ٥: ٣٢٧، كتاب النكاح، باب مَن وفّق له الزوجة الصالحة، الحديث ١، وسائل الشيعة ٢٠: ٤١، كتاب النكاح، الباب ٩، باب استحباب اختيار الزوجة الصالحة المطيعة ...، الحديث ١٠.

(٢) الكافي ٥: ٣٢٥، كتاب النكاح، باب خير النساء، الحديث ٥، وسائل الشيعة ٢٠: ٢٩، كتاب النكاح، الباب ٦، باب جملة ممّا يستحبّ اختياره من صفات النساء، الحديث ٤.



صداق الزوجة

بعد أن حملنا من أحاديثنا السابقة فكرةً واضحةً عن حقوق الزوج وحقوق الزوجة، وواجبات كلٍّ منهما تجاه الآخر، وألممنا بما يضعه الإسلام في هذا المجال من أحكامٍ وتعاليم، لكي يكفل للزوجين السعادة والخير، [و] لكي تكون هذه الأُسرة مع غيرها من الأُسر المسلمة، النواة الأساسيّة في بناء المجتمع الإسلامي العادل الكبير.

وإذ عرفنا ذلك، ينفتح الكلام أمامنا سخيّاً وافراً، في التكلّم عن بعض أنواع العلاقات والتصرّفات التي تكون بين الزوجين في مبدأ الزواج تارةً وفي مستقبل أيّامه أُخرى، فينفتح الكلام تارةً عن المهر وعن وجهة نظر الإسلام في تحديده في مبدأ الزواج، وينفتح الكلام تارةً أُخرى بلحاظ مستقبل الزواج واستمرار أيّامه، عن إمكانيّات الزوجة ومقدار حقّها للعمل خارج البيت في تجارةٍ أو صناعةٍ أو دراسةٍ، وعن مقدار واجبها في العمل داخل البيت لإدارة شؤون الأُسرة وتدبيرها.

وقد فتحنا هذا الحديث للتكلّم عن مهر الزوجة أو صداقها، محيلين الحديث عن عمل الزوجة إلى حديثٍ آخر.

والمهر هو ما يعيّنه الزوج لزوجته من المال في أثناء إنشاء عقد الزواج. وهو ضروريّ الوجود فيه؛ إذ به تكتسب الزوجة حقّاً على زوجها أن يعطيها



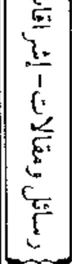



الكميّة المعيّنة من المال لقاء ما يكتسبه هو من الحقّ عليها في الاستمتاع الجنسيّ الكامل، فإن أهملا ذكره في العقد عيّن لهما الشارع الإسلامي مهر المثل أو مهر السنّة، على ما سيأتي من معناه.

والأساس العامّ لكميّة المهر في نظر الإسلام، هو عدم التحديد، وجواز اتّفاق الزوجين المتعاقدين على أيّ كميّةٍ من المهر ممّا يجوز تملّكه في الإسلام، بشرط أن يبذلها الزوج عن طيب النفس، وتستلمها الزوجة عن رضاءٍ وتسليم، ومن هنا ورد عن المهر أنّه: «**ما تراضى عليه الناس**»[1]، بمعنى: أنّه ما اتّفق عليه الزوجان من قليلٍ أو كثير.

إلّا أنّ هذا الأساس العامّ لكميّة المهر وإن كان ثابتاً، إلّا أنّ الإسلام طبقاً لفلسفته العامّة في الحياة وقف بوجه تيّار المغالاة في المهور، وأكّد بشدّةٍ وحزم، على تقليلها وتخفيفها، واعتبر أنّ من شؤم المرأة غلاء مهرها وعسر ولادتها[2]، وفي روايةٍ أُخرى: «**وعقم رحمها**»[3].

وكان لابدَّ للإسلام أن يفعل ذلك؛ لما فيه من انسجامٍ مع ذوقه العامّ، وإعطاء فرصةٍ أكبر للمجتمع في إطاعة أوامره ونواهيه.



---

(١) راجع مَن لا يحضره الفقيه ٣: ٣٨٧، الحديث ٤٣٦٠، وسائل الشيعة ٢٠: ١١٢، كتاب النكاح، الباب ٥٢، باب استحباب تخفيف مؤونة التزويج وتقليل المهر وكراهة تكثيره، الحديث ٢.

(٢) الكافي ٥: ٥٦٨، كتاب النكاح، باب نوادر، الحديث ٥١، وسائل الشيعة ٢٠: ٥٣، كتاب النكاح، الباب ١٥، باب كراهة تزويج المرأة العاقر ...، الحديث ٢.

(٣) الكافي ٥: ٣٧٨، كتاب النكاح، باب أنّ المهر اليوم ما تراضى عليه الناس ...، الحديث ١ و٢ و٣، وسائل الشيعة ٢١: ٢٣٩، كتاب النكاح، أبواب العيوب، الباب ١، باب أنّه يجزي في المهر أقلّ ما يتراضيان عليه ...، الحديث ١.

فإنَّه من الواضح دائماً وعلى طول الخطّ التاريخي الطويل، أنَّ كثرة المهر وكثرة الزواج في المجتمع يتناسبان تناسباً عكسيّاً، ولا يمكن أن يجتمعا، بحال، فإن زاد المهر قلّ الزواج، وإن قلّ المهر زاد الزواج؛ باعتبار ما لكثرة المهر من عسرٍ في التحصيل، وتكليفٍ في البذل لا يقدر عليه إلَّا جملةٌ من أهل الثروة واليسار، ومن ثَمَّ يبقى أغلب الأفراد في المجتمع من متوسّطي الحال فما دون، ممّن هم في حاجةٍ إلى الزواج، يعانون من هذه العقبة الكؤود، على حين إنَّ قلّة المهر تُيسّر لهم الحصول على المال اللازم، ومن ثَمَّ تفتح أمامهم أبواباً واسعةً من فرص الزواج.

ولا يخفى ما لقلّة الزواج من آثارٍ سيّئةٍ على نفوس الشباب المتوثّبة المشحونة بالطاقة الجنسيّة العارمة، وما يسبّب لأكثرهم من الفساد والانحراف، إلَّا مَن ترسّخت عقيدته وقويت إرادته. وهذا ما لا يريده الإسلام ويأبى عن وجوده في المجتمع الإسلامي العادل، ومن هنا أمر بتقليل المهور.

وقد تصدّى الإسلام لتحديد الحدّ الأعلى للمهر بخمسمائة درهم، والدرهم مثقال من الفضّة الخالصة، ومع عدم وجوده يعطى ما يساويه من العملة في أيّ بلد. وسمّي هذا المهر بمهر السنّة، وندب إلى جعله الأساس لعقد الزواج، وكره الزيادة عليه. واستحبّ للزوجة التنازل بعد العقد عن الزيادة إن كانت[1].

والإسلام يرى أنّه ليس المقصود الأساسيّ من الحياة الزوجيّة هو

(١) الكافي ٥: ٣٧٦، كتاب النكاح، باب السنّة في المهور، الحديث ٧، وسائل الشيعة ٢١: ٢٤٤، كتاب النكاح، الباب ٤، باب استحباب كون المهر خمسمائة درهم، وهو مهر السنّة، الحديث ١، وما بعده.

مفاخرة الآخرين بكثرة الأثاث والرياش، لكي يكون هذا سبيلاً إلى اقتراح كثرة المهر، وإنّما المقصود الأساسي من الحياة الزوجيّة، مضافاً إلى الانتفاع الجنسيّ، هو الاجتماع على طاعة الله تعالى والجهاد في تطبيق الزوجين تعاليمه العادلة على أنفسهما وذرّيتهما، والابتعاد عن النظرة الماديّة الضيّقة للكون والحياة.

وعلى هذا الأساس نرى من المنطقيّ جدّاً أن يكون المهر المسمّى في عقد تزويج أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام بفاطمة الزهراء عليها السلام، وهما على ما هما عليه من الجلال والكمال والقرب الإلهي، أن يكون المهر بينهما لا يزيد «**على درع حطميّة تساوي ثلاثين درهماً**»[1]، وفي رواية أُخرى: «**وكان فراشهما إهاب كبش يجعلان الصوف إذا اضطجعا تحت جنوبهما**». وهذا المهر ممّا زوّج به رسول الله صلى الله عليه وآله ابنته عليه، وقد جرى عقد الزواج بين يديه وتحت إشرافه[2].

وإذا كانت هذه هي النظرة العامّة، وذلك هو السلوك الذي يتمسّك به إمامنا أمير المؤمنين عليه السلام، وهذا هو المثل الإسلامي الأعلى الذي يقترحه رسول الله صلى الله عليه وآله، فما أحرانا باتّباعه والسير على هدى نوره، ورفض النظرة الضيّقة للحياة والمجتمع، والأخذ بالميزان الإسلامي الأوفى في النظر إلى الأُمور وفي

---

(١) الكافي ٥: ٣٧٧، كتاب النكاح، باب ما تزوّج عليه أمير المؤمنين عليه السلام فاطمة عليها السلام، الحديث ١ و٢، ووسائل الشيعة ٢١: ٢٥٠، كتاب النكاح، الباب ٥، باب استحباب قلّة المهر وكراهة كثرته، الحديث ٤ و٥.

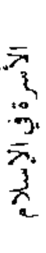
(٢) الكافي ٥: ٣٧٨، كتاب النكاح، باب ما تزوّج عليه أمير المؤمنين عليه السلام فاطمة عليها السلام، الحديث ٥، ووسائل الشيعة ٢١: ٢٥١، كتاب النكاح، أبواب المهور، الباب ٥، باب استحباب قلّة المهر، وكراهة كثرته، الحديث ٥.

فهم الحوادث والنتائج، وفي صياغة السلوك لكي نحظى بخير الدنيا وخير الآخرة.

ولن يكون أيّ فردٍ منّا أولى من ذينك الزوجين الكريمين عند الله عزّ وجلّ، في أُسلوب المعاش ولا في كثرة الأثاث والرياش، ولا في زيادة المهور.

والإسلام بعد اشتراط وجود المهر في عقد الزوجيّة، جعله ملكاً للزوجة، ولها الحقّ المطلق في مطالبة زوجها به، فإن دفعه إليها كان قد قام بواجبه، وإلّا بقي ديناً في ذمّته يستحقّ الأداء، ويحرم عليه بأيّ حالٍ من الأحوال أن يأكل على زوجته مهرها ويعزم على عدم دفعه إليها؛ قال الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾[1]، وقال: ﴿فَلاَ تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا﴾[2]، وروي عن الإمام الصادقعليه السلام أنّه قال: «**مَن أمهر مهراً ثُمَّ لا ينوي قضاءه، كان بمنزلة السارق**»[3]، وعنه أيضاً: «**مَن تزوّج امرأة ولا يجعل في نفسه أن يعطيها مهرها فهو زنا**»[4]، غاية الأمر إن لم يكن الزوج متمكّناً فعلاً من الدفع، وجب على زوجته إمهاله إلى حين التمكّن.

إلّا أنَّ الإسلام في عين الوقت الذي أوجب على الزوج ذلك، حثّ



---

(١) سورة النساء، الآية: ٤.

(٢) سورة النساء، الآية: ٢٠.

(٣) الكافي ٥: ٣٨٣، كتاب النكاح، باب مَن مهر المهر ولا ينوي قضاؤه، الحديث ١، وسائل الشيعة ٢١: ٢٦٦، كتاب النكاح، أبواب المهور، الباب ١١، باب وجوب أداء المهر، ونيّة أدائه مع العجز، الحديث ٢.

(٤) الكافي ٥: ٣٨٣، كتاب النكاح، باب مَن مهر المهر ولا ينوي قضاؤه، الحديث ٢، وسائل الشيعة ٢١: ٢٦٦، كتاب النكاح، أبواب المهور، الباب ١١، باب وجوب أداء المهر، ونيّة أدائه مع العجز، الحديث ١.



الزوجة حثاً مؤكّداً على تنازلها عن مهرها وتصدّقها به على زوجها وعدم تكليفه بدفعه أصلاً، ووعدها على ذلك أجراً كبيراً وثواباً عظيماً، روي عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «**أيّما امرأةٍ وهبت مهرها لبعلها، فلها بكلِّ مثقال ذهبٍ كأجر عتق رقبة**».

وإذا امتثلت الزوجة هذا الأمر وتنازلت عن صداقها أو عن قسمٍ منه على الأقلّ، جاز للزوج التصرّف فيه وعدم دفعه إليها؛ قال الله تعالى: ﴿**فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا**﴾[1]؛ باعتبار أنَّ دفع المهر يعتبر حقّاً للزوجة وواجباً على الزوج، والواجب يبقى ما دام الحقّ ثابتاً في قباله. فإذا تنازلت الزوجة عن حقّها، سقط الواجب عن ذمّة الزوج لا محالة.

(١) سورة النساء، الآية، ٤.

عمل المرأة في البيت وخارجه

كلّنا ندرك بوضوحٍ، ما أولته الطبيعة - بعناية الله عزّ وجلّ - للمرأة من مميّزاتٍ جسميّةٍ وعاطفيّة، لأجل تكوين الأُسرة وبناء الجيل الجديد، حتّى لقد كانت المرأة مخلوقاً (أُسَريّاً) أكثر منها ذات أيّ وصفٍ آخر.

فهناك اللقاء العاطفي بين الجنسين الذي تنعقد به بذور الذرّيّة الأُولى، ذلك اللقاء الذي تمثّل المرأة أحد ركنيه الأساسيّين، وانفعال المرأة بهذا اللقاء بشكلٍ عاطفيٍّ حسّاسٍ ضروريٌّ لأن يكون اللقاء منتجاً وصالحاً للإنجاب؛ فإنَّ اللقاء الجافّ وإن كان ممكناً إلَّا أنَّه لا يمكن أن يكون مثمراً بحالٍ من الأحوال. ومن المعلوم أنَّ اللقاء الوجداني بشكله المطلوب لا يتوفّر إلَّا على صعيد الأُسرة وفوق صرح الزواج.

وهناك مدّة الحمل وساعة الولادة التي تقاسي المرأة خلالها ثقل الحمل وألم المخاض، وتكون خلالها في أشدّ الحاجة للرعاية والاستجمام، فإنَّ العمل المحض قد يؤدّي بها إلى الإجهاض، فتخسر البشريّة فرداً كان يمكن أن يؤدّي لها أجلّ الخدمات. ومثل تلك الرعاية يتعذّر على المرأة الحصول عليها إلَّا في الجوّ العاطفي في الأُسرة المتماسكة.

وهناك فوق كلّ ذلك ونتيجةً لذلك: تربية الأولاد، التي هي العنصر الأهمّ في الأُسرة، وهي رسالة المرأة الكبرى التي وُجدت لأجلها واختارها



الله للاضطلاع بمهامّها، وأعطاها من المميّزات الجسميّة والنفسيّة ما تستطيع به الصبر والمثابرة على مهمّتها الشاقّة الطويلة. وهي رسالةٌ كبرى ومهمّةٌ عظمى تتحمّل المرأة قسطها الوافر تجاه ربّها ودينها من ناحية، وتجاه مجتمعها وأُمّتها من ناحيةٍ أُخرى. واللازم عليها أن تكون على مستوى المسؤوليّة، فتنتج أفراداً صالحين خيّرين بنّائين، يقدّمون لخير الأُمّة والبشريّة ما استطاعوه من خدمات.

وأداء هذه الرسالة الكبرى منوطٌ أيضاً بالأُسرة، فإنَّ التربية الصالحة وإنشاء الأنفس المخلصة البنّاءة، لا يكون مضموناً إلّا تحت إشراف الأبوين، وما يبذلانه من عطفٍ ورعاية، فإنّها المدرسة الأولى للفرد، وبها ينال الفرد أُسسه الفكريّة الكبرى التي يحتذيها في سائر أيّام حياته.

إذا عرفنا ذلك، وتميّزنا بوضوحٍ الدورَ الطبيعيَّ الهامَّ الذي تؤدّيه المرأة، والمسؤوليّةَ الكبرى الملقاةَ على عاتقها، استطعنا أن نفهم بوضوحٍ أهمّيّةَ عمل المرأة في البيت لإشرافها على مملكتها الصغيرة وإخلاصها بجدٍّ وشرفٍ على أداء المسؤوليّة، ونفهم مدى الضرر الاجتماعي الكبير الذي يحدث إذا غادرت المرأة بيتها وغمطت حقّ أُسرتها وعملت في مصافّ الرجال.

أمّا عملها في بيتها في الأداء الصحيح لرسالتها الجليلة تجاه زوجها وأولادها وأُمّتها؛ لكي تكون المدرسة الأُولى لرجال الغد وبناة المستقبل، فتزرع في عقولهم المُثل العليا، وفي نفوسهم السجايا الصالحة والأخلاق الحميدة، لكي تقدّم إلى المجتمع بكلّ فخرٍ واعتزازٍ أفراده الصالحين المأمولين لكلّ خير.

ولا نقصد بعمل البيت إلّا ما كان داخلاً في هذا الخطّ، ومتمشّياً مع هذا

الهدف، أي: الجهد الذي تبذله المرأة في سبيل أداء حقّ زوجها وتربية أولادها، وأمّا ما زاد على ذلك فليس واجباً عليها، وليس من حقّ أحدٍ مطالبتها به، وإنَّما تتبرّع به الزوجة - إن تبرّعت - في سبيل إرضاء أُسرتها وإرضاء ربّها وتحصيل ثوابه الموعود.

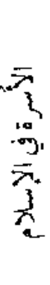
إذن، فالإسلام إذ يأمر المرأة بالقيام بواجباتها في الأُسرة، وأداء مسؤوليّاتها تجاهها، إنَّما يواكب بذلك طبيعتها الأساسيّة وأصل خلقتها التي خوّلها الله تعالى إيّاها بصفتها زوجةً وأُمّاً. وتكون المبادئ الأُخرى التي تكلّف المرأة أكثر من ذلك قد كلّفتها شططاً ما هو خارجٌ عن مسؤوليّتها وحدود طبيعتها.

وأمّا عمل المرأة خارج البيت، فإنّا إذا نظرنا إليه بصفته وسيلةً لكسبها للمال، لم نجده بنفسه وعنوانه محرّماً في نظر الإسلام، فإنَّ للمرأة كالرجل تماماً، حقّ الملكيّة وإجراء المعاملات والمشاركة في الأعمال التجاريّة والمهنيّة وغيرها.

إلَّا أنَّ ممارستها لحقّها في هذا الميدان يجب أن يقتصر في حدود طاعة تعاليم دينها وعدم غمط حقوق غيرها وإهمال مسؤوليّاتها، فإن استطاعت المرأة أن توفّق بين ذلك وتقوم بواجباتها وعملها، جاز لها العمل، وحلّ لها الكسب، وإلَّا كان في كثيرٍ من الأحيان حراماً في نظر الإسلام.

وإنَّ في عمل المرأة خارج البيت عدّة مفاسد اجتماعيّةٍ وإسلاميّة، يمكن أن نلخّصها في النقاط التالية:

أوّلاً: إنَّ عملها في الخارج - كما عرفنا - إهدارٌ لحقّ زوجها وأولادها، وإهمال لشؤونهم، ممّا يلجئ الزوج إلى الانحراف الخلقي وقضاء فراغه سائباً



ما بين المطاعم العامّة والأماكن المشبوهة. ولئن كان حقّ الزوج قابلاً للإسقاط من قبله، فإنَّ حقّ الأولاد ومسؤوليّة تربيتهم غير قابلةٍ للسقوط، ولا يمكن تلافيها بتأسيس الملاجئ ودور الحضانة، حيث يُعتنى بالأولاد كما يعتنى بالآلة، ولا ينال الفرد منهم إلَّا قسطاً ضئيلاً من الإشراف العامّ، ويكون محروماً تماماً من عطف الأُمومة والأُبوّة، ومن الجدّ والإخلاص في تربيته وإصلاحه. وسوف ينعكس ذلك بكلِّ تأكيد، على سلوك الفرد وعواطفه وأُسلوب تفكيره، وسوف لن يستطيع أن يعطي للمجتمع ولا لأُسرته وأولاده ما كان محروماً منه في صغره من حنانٍ وإخلاص.

إذن، فلا ينبغي أن يكون الغرض من دور الحضانة هو ذلك، وإنَّما المهمّ في تأسيسها هو أن تتكفّل بالرعاية أُولئك الأطفال الذين حرموا اضطراراً من عطف الأبوين لبعض الظروف القاهرة التي قد تمرّ، كالموت والطلاق ونحو ذلك.

إذن، فنعرف كم سوف يكون عمل المرأة وإهمالها للأُسرة سبباً مباشراً في الإضرار بالمجتمع، وتسليمه أفراداً قاصرين هدّامين عاجزين عن خدمة دينهم وأُمّتهم، وأداء حقّها والقيام بمسؤوليّتها، كما هو المأمول في كلِّ فردٍ فيها.

فكيف ظنّك إذا قام النظام الاجتماعي على عمل المرأة وأصبح أغلب الأفراد من نتاج الملاجئ ودور الحضانة.

وثانياً: إنَّ عمل المرأة في الخارج، على النحو السائد في أنظمة كثيرٍ من الدول منذ فجر الحضارة وإلى الآن، يحتوي بشكلٍ مباشر على إباحة اختلاط الجنسين لأجل تعاونهما في العمل، وهو بنفسه محرّم في الإسلام، فإنّه يؤدّي

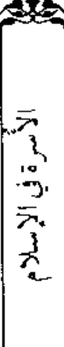
حتّى إلى وجود العلاقات المشبوهة بين الجنسين، فإنَّ هؤلاء العمّال من رجالٍ ونساء، يغلب عليهم - بسبب العمل - الحرمان عن الإشباع المشروع لغرائزهم الطبيعيّة أو النقص الكبير في ذلك على أحسن تقدير، على حين يجدون في اختلاطهم بالجنس الآخر مختلف الطبائع ودرجات الجمال، فتحصل بلا شكٍّ العلاقات غير المشروعة بين الكثيرين والكثيرات، إلّا مَن وفّقه الله تعالى إلى قوّة الإيمان والإرادة. وهذه العلاقات بنفسها أيضاً محرّمة في الإسلام.

بالإضافة إلى ما تولّده من مشاكل اجتماعيّة خطيرة، من كثرة الإجهاض، أو دفن الأطفال، أو - على أحسن تقدير - تربيتهم في الملاجئ، لا يعرفون أباً ولا أمّاً، ولا يشعرون بحنان، فينشؤون أفراداً غير صالحين لخدمة المجموع.

أمّا الاتّصال غير المشروع مع تحاشي وجود الحمل، فهو تبذيرٌ للغريزة الجنسيّة واستعمالٌ لها في غير طبيعتها الأصليّة، وهي تكثير النسل وحفظ النوع؛ مضافاً لما ينتهي إليه هذا التبذير من قلّة الذرّيّة المشروعة الصالحة، وهو أيضاً ممّا يتنافى وذوق الإسلام.

وثالثاً: إنَّ في عمل المرأة، منافاةً صريحةً وواضحةً مع طبيعة تكوينها.

فهو ينافي رقّتها وجمالها وضعفها الطبيعي عن الرجل، وينافي فترات الحمل والولادة التي تمرّ بها، فالمرأة العاملة إمّا أن تباشر الحمل بالشكل الطبيعيّ المستمرّ فسوف تقاسي في العمل آلاماً مضاعفة قد تؤدّي بها إلى الإجهاض. وإذا عرفت ذلك فحاولت الحيلولة دون وجود الحمل، أوقعها ذلك بالأمراض الناتجة عن استعمال موانع الحمل من ناحية، ونتج عن ذلك



قلّة الذريّة من ناحيةٍ أُخرى: وبالتالي قلّة أفراد المجتمع، وهذا ممّا يتنافى وذوق الإسلام ووجهة نظره العامّة في الحثّ على زيادة النسل.

إذن، فلم يبق أمام المرأة إذا أرادت أن تعمل فتكسب من الرزق الحلال، إلّا أن تقدّم مسؤوليّاتها تجاه زوجها وأولادها ودينها وأُمّتها، ويكون عملها في هذه الحدود جائزاً وكسبها مشروعاً.

وخيرٌ لها أن لا تكلّف نفسها هذا العناء، ولا تطمح إلى أكثر ممّا أوجبه الله تعالى على زوجها من النفقة الواجبة التي تكفل لها الراحة في سائر جوانب الحياة، وتدع العمل لأُولئك النساء البائسات اللاتي حرمتهنّ الظروف عن المشرف والكفيل، وغير المرتبطات بزوجٍ وأولاد؛ فإنَّ عملهنّ ممّا تمليه ضرورة الحياة، شريطة الاقتصار على حدود تعاليم الإسلام في الأخلاق والمعاملات.

الحديث الثامن

حقوق الوالدين

ممّا لا شكّ فيه، أنَّ القانون البشريّ العامّ النافذ بقدرة خالقه العظيم، يقضي بأن يولد الإنسان قاصراً من جميع الجهات لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضرّاً، ليس له إلّا هذا الجسم الغضّ المهدّد بالأخطار، وإلّا هذه النفس الصافية البيضاء الشديدة القابليّة للتعليم.

وقد أنعم الله تعالى على هذا الطفل بالوالدين، وبحبّهما واستعدادهما البعيد المدى للتضحية من أجله وتذليل الصعاب في سبيله.

ومن بين يدي الوالدين ينمو الطفل ويفتح عينيه على الدنيا بخيرها وشرّها، ويتلقّى منهما أُولى معارفه، وركائز عقائده وأُسس نظرته للكون والحياة، فكان لابدَّ أن يساهم التشريع توخّياً للتربية الصالحة للولد، وحفظ العلاقة العادلة الصحيحة بينه وبين والديه، أن يساهم التشريع في الحثّ على طاعة الوالدين؛ لكي يتلقّى الولد منهما كلّ ما هو حقٌّ وصحيحٌ من حقائق العقيدة والمجتمع والكون، على مقدار ما يعرفانه من ثقافة، ويحتويان عليه من وعي؛ لكي يكون بذلك مربوطاً بهما، متعلّقاً بأقوالهما، لأجل صيانته - وهو في مقتبل تفكيره- عن الانحراف والتمرّد، ولكي يقفا بصلابةٍ ضدّ ما قد يتعرّض له من خطأ أو زلل، ممّا قد يقوده له التيّارات المنحرفة والمغريات المضلّلة الفاسدة.







وكان لابدَّ للتشريع أيضاً، أن يُساهم بالأمر ببرّ الوالدين والإحسان إليهما، جهد الطاقة والمستطاع؛ فإنّهما قد بذلا قصارى جهدهما في سبيل راحة الولد، حينما كانا قادرين وهو صغيرٌ عاجز.

إذن، فمن الحقّ والعدل أن يبذل الولد جهد طاقته في سبيل راحة والديه وإرضائهما، حينما يكون هو قادراً وهما عاجزان قد بلغا سنّ الشيخوخة.

وقد ساهم التشريع الإسلامي العظيم في كلا هذين الجانبين: إطاعة الوالدين والإحسان إليهما، وأعطى في ذلك تعاليمه العادلة الحكيمة.

أمّا بالنسبة إلى إطاعة الوالدين، فقد أوجبها الإسلام في حدود عقائده وواجباته، وندب إليها واستحبّها في سائر الموارد، بمعنى: أنَّ الوالدين لو أمرا الولد باعتقاد العقيدة الحقّ في الإسلام، أو بالقيام بالواجبات الإسلاميّة، فإنَّ قولهما يكون نافذاً وإطاعتهما واجبة إلزاميّة؛ لأنّهما بذلك يبلّغان لولدهما أحكام الإسلام أنفسها، فإطاعتهما في ذلك إطاعةٌ للإسلام، فتكون واجبةً بوجوبه.

ويندرج في ذلك، ما لو أمراه بالابتعاد عن البيئة الفاسدة وأصدقاء السوء الذين قد يؤثّرون على إيمانه ويشكّكونه في عقيدته وهو في مقتبل عمره، أو أمراه بالإعراض عن قراءة كتب الدعاية الكافرة اللا إسلاميّة، الداعية إلى المبادئ الضالّة المنحرفة، فإنَّ إطاعة الوالدين في كلّ ذلك واجبٌ إلزاميٌّ في كلِّ مراحل العمر.

وأمّا فيما لا يتّصل بالإسلام من الأُمور الاعتياديّة التي قد يصدر الوالدان أوامرهما للولد بتنفيذها، فالإسلام وإن لم يوجب الطاعة، إلَّا أنَّه حثَّ عليها حثّاً شديداً واستحبّها استحباباً أكيداً. فقد روي عن الإمام

الصادق عليه السلام أنّه قال: «أنّ رجلاً أتى إلى النبيّ صلى الله عليه وآله فقال: أوصني قال: لا تشرك بالله شيئاً وإن أُحرقت بالنار أو عُذّبت، إلّا وقلبك مطمئنّ بالإيمان. ووالديك فأطعهما وبرّهما حيّين كانا أو ميّتين، وإن أمراك أن تخرج من أهلك ومالك فافعل؛ فإنّ ذلك من الإيمان»[1].

فقد جعل للوالدين السيطرة المطلقة على أُسرة الرجل وأمواله، بحيث لو أمراه بطلاق زوجته أو بيع داره لما وسعه المخالفة. إلّا أنّ السيطرة بهذا المقدار حكمٌ إسلاميٌّ استحبابيّ، والخضوع لها دالّ - بلا شكٍّ - على إيمان الفرد وعمق عقيدته. نعم، تكون هذه الطاعة واجبةً إذا لزم من العصيان إغضابهما وظلمهما وعدم الإحسان إليهما، وهو محرّم بنصّ القرآن على ما سنتكلّم فيه.



إلّا أنّ هناك مورداً واحداً تكون فيه طاعة الوالدين محرّمة في نظر الإسلام، وهو ما إذا عرف الولد في أوامر والديه الانحراف عن الإسلام، وأنّهما يأمرانه بالمحرّمات وينهيانه عن الواجبات أو يثقّفانه بالأفكار المنحرفة. فعند ذلك يجب على الولد طاعة الله وعصيان الوالدين والالتزام بالحقّ في العقيدة والسلوك، وذلك قوله عزّ من قائل: ﴿وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلاَ تُطِعْهُمَا﴾[2]. وأمّا بالنسبة إلى الإحسان إلى الأبوين هو ما ثبت وجوبه بنصّ القرآن مع بالغ الشدّة في التأكيد والصرامة في الإلزام، قال الله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاَهُمَا فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلاً كَرِيمًا * وَاخْفِضْ



(١) الكافي ٢: ١٥٨، كتاب الإيمان والكفر، باب برّ الوالدين، الحديث ٢، ووسائل الشيعة ٢١: ٤٨٩، كتاب النكاح، باب وجوب برّ الوالدين، الحديث ٤.

(٢) سورة العنكبوت، الآية: ٨.

لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾[1].

وقال تعالى في آية أُخرى: ﴿وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾[2].

ونحن إذ ننظر إلى هذه الآيات وما خصّت به الوالدين من الحقوق، فنستطيع أن نفهم منها النقاط التالية:

أوّلاً: أنَّ الله تعالى قرن وجوب الإحسان إلى الوالدين بوجوب توحيده في قوله تعالى: ﴿أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾[3]؛ للدلالة على أنَّ ذلك بمكانٍ من الأهمّيّة، بحيث يأتي في الدرجة الثانية بعد عقيدة التوحيد. وما أعظمها من درجة!

ثانياً: أكّد الله تعالى على جانب شيخوخة الوالدين وكبرهما، وأوجب على الولد بذل أقصى الرعاية لهما والرحمة بهما في عصر ضعفهما واحتياجهما، كما كانا قد بذلا في سبيله أضعاف ذلك حينما كان قاصراً محتاجاً للعطف والرعاية.

أما الآية الثانية وهي قوله تعالى: ﴿وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا﴾[4]، فهي تأمر بالإحسان إليهما طيلة أيّام الحياة، سواء في حال الشيخوخة أم قبلها.

ثالثا: أنّه – عزّ وجلّ – نهى عن أيّ شكلٍ من أشكال الزجر والإهانة بالنسبة إلى الوالدين، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾[5]، وإنّما ذكر التأفّف؛ لأنّه بصفته أهون أساليب إظهار الامتعاض يكون محرّماً لما

---

(١) سورة الإسراء، الآيتان: ٢٣-٢٤.

(٢) سورة لقمان، الآية: ١٥.

(٣) سورة الأنعام، الآية: ١٥١.

(٤) سورة لقمان، الآية: ١٥.

(٥) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.

قد يؤثّر على عواطف الوالدين تأثيراً سيّئاً، فكيف بما هو أشدّ: من الزجر أو الغضب أو الضرب.

رابعاً: أنّه - جلّ وعلا- أمر الولد مضافاً إلى ذلك، بإبداء أقصى التواضع والرحمة والقول الكريم تجاه والديه؛ إذ قال عزّ من قائل: ﴿وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيمًا * وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾[1]، وعن الإمام الصادق عليه السلام في تفسير هذه الآية أنّه قال: «إن ضرباك فقل لهما: غفر الله لكما. فذلك منك قولٌ كريم». فما أسمى هذه الأخلاق وما أعظم هذه المثل، وما أبعد واقعنا المؤلم عن الالتزام بها، وما أحرانا بإطاعتها وتطبيقها.

خامساً: أنّه - عزّ وجلّ- ألفت نظر الولد إلى التضحية والجهاد الذي عاناه الوالدان في تربيته وتدبير شؤونه أثناء صغره، كقوله عزّ من قائل: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾[2]، ولذلك أمر الله تعالى الولد بأداء الشكر لوالديه بعد أدائه إلى ربّه، فقال عزّ وجلّ: ﴿أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾[3]. وأمره بالاستغفار لهما لعلّهما يحظيان برضاء الله وحسن توفيقه، وذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾[4].

وقد أولى الشارع الإسلامي اهتمامه بإكرام الأُمّ ووجوب برّها أكثر من اهتمامه بالأب، بحيث إنّ الله تعالى في قرآنه الكريم خصّ تضحية الأم بالذكر وأنّها حملته وهناً على وهن، ولم يخصّ الوالد بشيء.

---

(١) سورة الإسراء، الآيتان: ٢٣-٢٤.

(٢) سورة لقمان، الآية: ١٤.

(٣) سورة لقمان، الآية: ١٤.

(٤) سورة الإسراء، الآية: ٢٤.

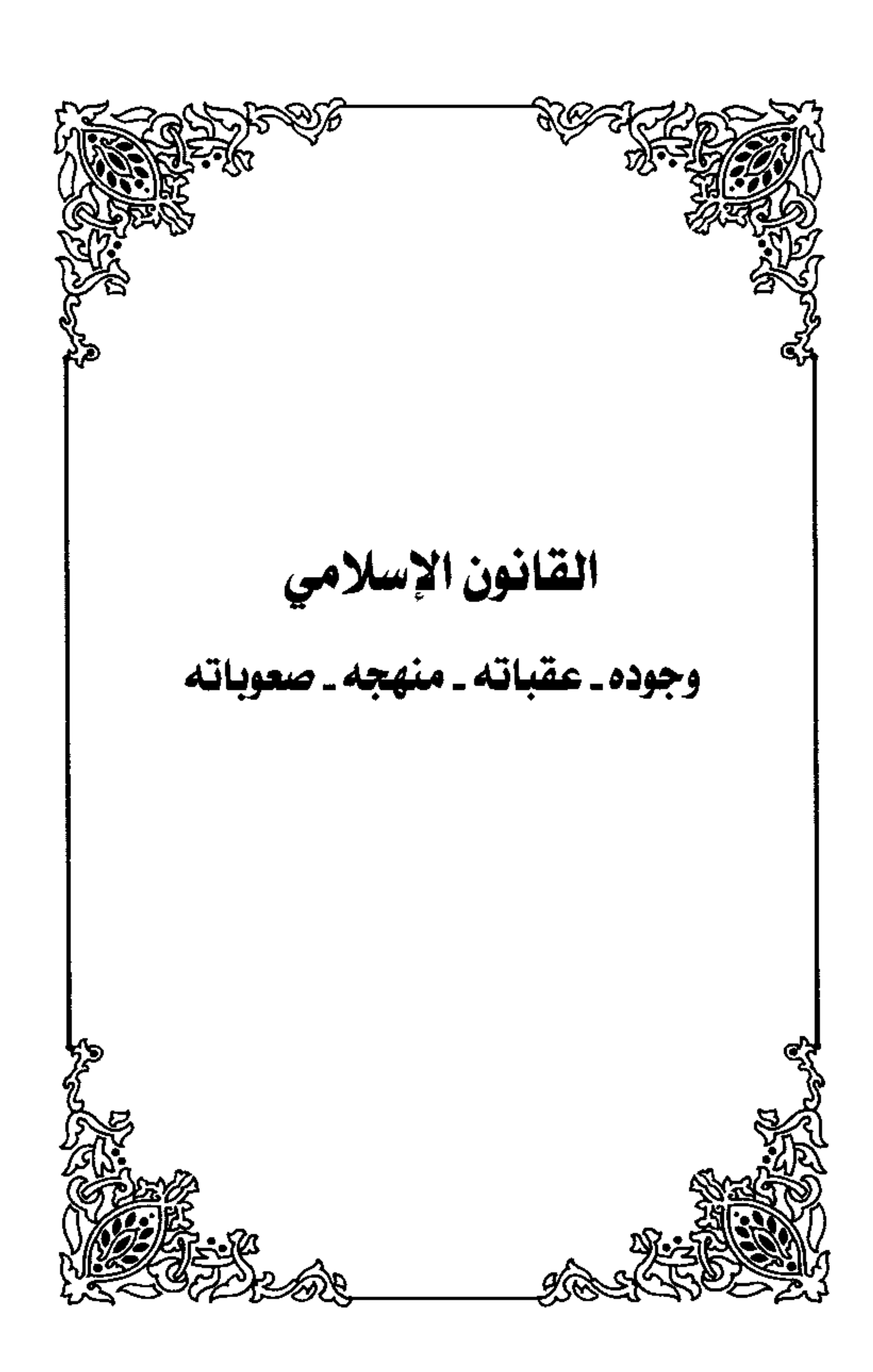
أمّا في السنّة النبويّة وغيرها من النصوص الإسلاميّة فهو موجودٌ بكثرة. وسرّ ذلك هو أنّ تضحية الأمّ وأتعابها أثناء الحمل والولادة والرضاعة والتربية جهودٌ جبارةٌ تفوق تضحية الأب وجهوده أضعافاً كثيرة. فعن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**جاء رجلٌ إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله مَن أبرّ؟ قال أُمّك، قال ثُمّ مَن؟ قال: أُمّك، قال ثُمّ مَن؟ قال: أُمّك، قال ثُمّ مَن؟ قال: أباك**»[1]، فقد قدّم الأُم وكرّر وجوب برّها ثلاث مرّات قبل ذكر الأب.

بقي أن نعرف أنّ وجوب الإحسان إلى الوالدين، لأهمّيته في نظر الإسلام، ليس منحصراً بالوالدين الصالحين المؤمنين؛ فإنّ تضحية الوالدين في سبيل الولد غير منحصرة بإيمانهما على أيّ حال. ومن ثَمَّ وجب برّ الوالدين وإن كانا فاسقين فاجرين، كبرّ الوالدين المؤمنين سواء بسواء، فعن الإمام الباقر عليه السلام: أنّه قال: «**ثلاثٌ لم يجعل الله فيهنّ رخصة..**» إلى أن قال: «**وبرّ الوالدين برّين كانا أو فاجرين**»[2]. نعم، وجوب إطاعتهما أو استحبابها، متوقّفة على أن لا يأمرا بما يخالف الإسلام.

---

(١) الكافي ٢: ١٥٩، كتاب الإيمان والكفر، باب البرّ بالوالدين، الحديث ٩، وسائل الشيعة ٢١: ٤٩١، كتاب النكاح، الباب ٩٤، باب استحباب الزيادة في برّ الأُم على برّ الأب، الحديث ١.

(٢) الكافي ٢: ١٦٢، كتاب الإيمان والكفر، باب البرّ بالوالدين، الحديث ١١، وسائل الشيعة ٢١: ٤٩٠، كتاب النكاح، الباب ٩٣، باب وجوب برّ الوالدين برّين كانا أو فاجرين، الحديث ٣.



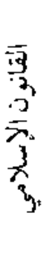
القانون الإسلامي

وجوده - عقباته - منهجه - صعوباته

القانون الإسلامي
وجوده ـ عقباته ـ منهجه ـ صعوباته[1]

(١)

جاء الإسلام بشريعته السهلة السمحة، حين رأى الإنسانيّة مغدورة الحقوق، كثيرة الهفوات والظلم والضلال، ووجدها تفتقر بشكلٍ شديد وأكيد، إلى نظامٍ عامٍّ يرأبُ صدعَها، ودستورٍ يلمّ شعثها، وهي حاجةٌ قصوى كان من مقتضى الحكمة الإلهيّة أن يُرسل إلى هذه البشريّة قانوناً عامّاً يكفل لها جميع جهات مصالحها، ويسدّ سائر جهات النقص والظلم فيها، ويحلّ سائر مشاكلها، ويطفئ جميع آلامها وآهاتها. فكان ذلك القانون بأحسن صوره وأوج صياغته، هو الإسلام الذي يحمل بين جنبيه قابليّة التطبيق في جميع المناطق والأزمنة التي أُرسل إليها.



أمّا منطقته، فهي جميع المعمورة على وجه الأرض، قال الله عزّ وجلّ: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾[2].

وأمّا زمانه، فيبدأ من حين بعثة نبيّ الإسلام ويبقى مع الزمان إلى آخر عمر البشريّة المديد، قال النبيّ صلى الله عليه وآله - كما قد تواتر عنه - أنّه «لا نبيّ بعدي»[3]،

(١) [تاريخ كتابة البحث] الاثنين: ١١/ محرّم/ ١٣٨٦= ٢/ ٥/ ١٩٦٦ (منه قدس سره).

(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٥٨.

(٣) الكافي ٢: ١٨، الحديث ٤، معاني الأخبار (للصدوق): ٧٤، باب معاني حديث المنزلة، الحديث ١ و٢.



ومعنى ذلك بقاء التعاليم والتكاليف الإسلاميّة نافذة المفعول إلى النهاية، بحيث لا تحتاج البشريّة إلى دستورٍ آخر ينزل به نبيٌّ ثانٍ؛ فإنّه لو فرض سقوط التعاليم الإسلاميّة عن المفعول في يومٍ من الأيام، لزم بقاء البشريّة بعد ذلك قيد الحيرة والضلال، ورهن الظلم والانحلال، وهذا مخالفٌ لمقتضى الحكمة الإلهيّة التي أُرسل لأجلها دستور الإسلام، ومخالفة الحكيم لمقتضى حكمته مستحيلٌ بحكم العقل، ومن ثَمَّ فقد أصبح «**حلال محمّد** صلى الله عليه وآله **حلالٌ إلى يوم القيامة وحرام محمّد** صلى الله عليه وآله **حرامٌ إلى يوم القيامة**»[1].

كما أنَّ شريعة الإسلام لو كانت مقتصرةً على بعض المجتمعات أو قسمٍ من الشعوب، لبقي الظلم والضلال في الشعوب والمجتمعات الأُخرى التي لم يُرسَل إليها هذا التشريع، وهو أيضاً مخالفٌ للحكمة الإلهيّة، فيكون محالاً.



ومن ثَمَّ كان في شريعة الإسلام شمول، وكان فيها استيعابٌ لتمام أنحاء الحياة وجميع مشاكل بني الإنسان؛ فإنَّ هذا - أيضاً - هو الموافق للحكمة الإلهيّة التي اقتضت إنقاذ الإنسانيّة من وهدة الظلم والصعود بها إلى أوج الكمال.

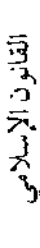
وأمّا لو فرض أنَّ الإسلام كان قد اقتصر على حلّ قسم من المشاكل، أو أبدى رأيه في جهةٍ معيّنة من الجهات وأهمل الأقسام الأُخرى، فإنَّ الظلم والضلال سوف يبقى سائداً في تلك الجهات، وسوف لن يكون للتشريع قابليّة إزالته، وهو أيضاً مخالفٌ للحكمة الإلهيّة، ومخالفة الحكيم لمقتضى حكمته مستحيلٌ بحكم العقل.

---

(١) الكافي ٢: ١٨، باب الشرائع، الحديث ٢، وبصائر الدرجات (للصفّار): ١٦٨، باب نوادر، باب ١٣، باب آخر فيه أمر الكتب، الحديث ٧.

وهذا الاستيعاب والشمول في تعاليم الإسلام، من بديهيّات الدين وضرورات الشريعة، وهو الذي يقتضيه البرهان العقليّ الصريح، كما قرّرناه. ويدلّ عليه كتاب الإسلام المجيد، وقرآنه الكريم حيث يقول: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾[1]، ودلّت عليه السنّة المجيدة وهي كثير، منها ما روي عن أبي بصير عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال - وهو يتحدّث عن الشريعة الإسلاميّة واستيعابها-: «**فيها كلّ حلالٍ وحرام، وكلّ شيءٍ يحتاج الناس إليه، حتّى الأرش في الخدش**»[2]، وفي خبرٍ آخر عنه عليه السلام أنّه قال: «**فيها كلّ ما يحتاج الناس إليه، وليس من قضيّةٍ إلّا وهي فيها، حتّى أرش الخدش**»[3]، أي: الغرامة التي يدفعها الشخص إلى الآخر إذا خدشه[4].

كما أنَّ هذا الاستيعاب والشمول ممّا قام عليه الإجماع، بل الضرورة القطعيّة، من قبل سائر مذاهب الإسلام، وهو معنى ما اتّفقوا عليه من أنّه: ما من واقعة إلّا ولها حكم[5].





---

(١) سورة النحل، الآية: ٨٩.

(٢) الكافي ١: ٢٣٩، باب ذكر الصحيفة والجامعة و...، الحديث ١، وسائل الشيعة ٢٩: ٣٥٦، باب ثبوت أرش الخدش ...، الحديث ١.

(٣) الكافي ١: ٢٤١، باب فيه ذكر الصحيفة والجامعة و...، الحديث ٥، وبصائر الدرجات (للصفّار): ١٦٢، الحديث ٢.

(٤) أُنظر: ماذا تعرف عن الاقتصاد الإسلامي [المدرسة الإسلاميّة] (للعلّامة المحقّق السيّد محمّد باقر الصدر): ٤٧-٤٨ (منه قدس سره) و: ١٤٤، (ط. محقّقة)، شمول الشريعة واستيعابها.

(٥) راجع الفصول الغرويّة: ٣٤٢، وفرائد الأُصول ١: ٢٤٧، والسنّة في الشريعة الإسلاميّة (لمحمّد تقي الحكيم): ١١٦.



ومعنى ذلك بكلٍّ وضوح: أنَّ أيّ سلوكٍ اختياريٍّ لأيّ إنسانٍ وجد أو يوجد على وجه البسيطة، سواء قام بهذا السلوك بشكلٍ فرديّ أو جماعيّ، وبأيّ داعٍ أو غرض، فإنَّ للإسلام فيه رأياً، وإنَّه لابدَّ أن يكون قد حكم عليه بأحد أحكامه التكليفيّة أو الوضعيّة.

وإذا صحّت لدينا تمام هذه المقدّمات، نستطيع أن نستنتج بسهولةٍ ويسر: أنَّ أيّ مادّة في أيّ قانونٍ من القوانين التي صدرت أو تصدر في أيّ دولةٍ من الدول ولأيّ سببٍ كان، ومتناولة لأيّ موضوعٍ كانت، فإنَّ للإسلام فيها رأياً وتشريعاً معيّناً. وهذا معنى وجود التكوين القانوني في شريعة الإسلام، بحيث لو أردنا أن نصوغ سائر القوانين صياغةً إسلاميّةً خالصة، لأمكننا ذلك.

(٢)

إلَّا أنَّ البرهنة على وجود القانون الإسلامي، بهذا الشكل النظريّ الطوبائي، غير كافٍ بالطبع، ما لم يكن لنا اطّلاعٌ تفصيليٌّ كافٍ على موادّ هذا القانون وأُسسه؛ لكي نستطيع أن نُؤمن به ونتبنّاه، ولكي يكون قابلاً للتطبيق الفعليّ، لنستغني به عن استجلاب القوانين من هنا وهناك والعيش على فتات موائد الآخرين.

وأوّل ما يواجهنا - عندما نريد الاطّلاع على قوانين الإسلام- هذا الفقه الإسلامي الحامل لمجموعةٍ ضخمةٍ من أحكام الإسلام، والذي بنى الفقهاء - جيلاً بعد جيل من بعد عصر التشريع وإلى العصر الحاضر- كلّ مجهودهم وتفكيرهم على استخراجه واستنباطه من مصادر التشريع الأُولى في الإسلام، وفق قواعد وضوابط معيّنة.

كما أنَّ أمامنا الكتاب والسنّة، المصدرين الرئيسيّين للتشريع الإسلامي، بما أغنيانا به من فتاوى تفصيليّة وقواعد عامّة، يمكن بمجموعها معرفة حكم الإسلام في أيّ واقعةٍ، وحلّه لأيّ مشكلةٍ من المشاكل على مدى العصور.

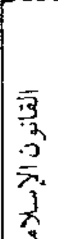
وغاية ما نحتاج إليه هو أن نعرض القوانين الحديثة على هذه المصادر الإسلاميّة، أو نعرض هذه المصادر عليها، ونحاول في دراسةٍ بالغة في السعة والشمول والدقّة والعمق، أن نستنتج نتائج وبحوثاً تكون هي المنطلق الأساسي لوضع القوانين الإسلاميّة العمليّة.

إلَّا أنَّ مثل هذه الدراسة الموسّعة سوف تجابهها عدّة مشاكل وصعوبات، قد تقف دون سرعة إنجاز مثل هذا العمل الجبّار.

ويمكننا - فيما يلي - أن نعطي فكرةً عن أهمّ تلك الصعوبات:

فإحداها: وجود الفارق الكبير والبون الشاسع بين أُسلوب التفكير الإسلامي وأُسلوب التفكير الحديث، ذينك الأُسلوبين اللذين نشأت منهما وصدرت عنهما قوانين وتعاليم كلا الجانبين؛ فإنَّ كلاً منهما قد صدر (نشأ) من منابع معيّنةٍ وعاش حياةً خاصّة، وتبنّى أفكاراً خاصّةً تجاه نظم الكون وأحداث الحياة، تختلف كلّ الاختلاف بين ما هي عليه في الإسلام وعمّا هي عليه في الفكر الحديث. وعلى هذا الأساس المختلف بُنيت القوانين والأفكار، وصيغت العلوم والنظريّات.

ومع وجود مثل هذا الاختلاف الشاسع، يصعب على الباحث جدّاً أن يجد نقاطاً للاتّفاق يمكن أن يرتكز عليها الاستدلال، أو أن ينطلق منها الكلام، بحيث يقتنع بها الفقيه بصفته فقيهاً والقانونيّ بصفته قانونيّاً، ويطمئنّان إلى صحّتها.







إلّا أنَّ ذلك على كلِّ حال، لا يجعل البحث ممتنعاً ولا يخرجه من حيّز الإمكان؛ فإنّه بوسع الباحث – لو أراد إقناع الطرفين– أن يستدلّ بالقواعد العامّة البديهيّة، التي يحكم بها العقل البشريّ، وتكون واضحةً عند سائر الناس الأسوياء، بل قد يجد الباحث نقاطاً للاتّفاق بين الفقه والقانون، أخصّ من ذلك، فيتمسّك بها ويجعلها منطلق استدلاله، أمّا إذا لم يجد مثل ذلك، فإنَّ الباحث سوف يضطرّ لا محالة إلى تطبيق أُسلوبه الخاصّ في النقد والاستدلال الذي قد توصّل إلى صحّته بدليلٍ آخر متّفق عليه، على ما سوف نشير إليه.

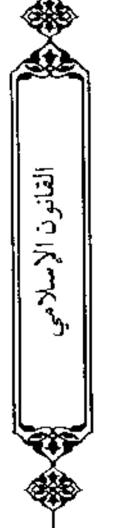
ثانيها: اختلاف الفقه والقانون في إثارة المسائل وعرض المشكلات؛ فإنَّ كثيراً من المسائل والفروض القانونيّة التي يدور حولها البحث في الاتّجاه القانوني الحديث، غير موجودةٍ في الفقه الإسلامي أصلاً، إمّا لانعدام الإشارة إليه بالخصوص حتّى في مصادر التشريع على ما سوف نذكره، أو لانصراف الفقهاء عن البحث فيه رغم ورود حكمه الخاصّ في الكتاب والسنّة.

أمّا عن النحو الأوّل من المسائل القانونيّة: فإنَّ مصادر التشريع الإسلامي (الكتاب والسنّة)، قد وُجدت لا محالة في مجتمعٍ معيّن، وخاطبت أُناساً معيّنين، وتكلّمت معهم بالشكل الذي ينسجم مع واقع تفكيرهم وسعة ثقافتهم ومقدار وعيهم، ولهذا لم يكن من المحتمل أو المتوقّع أن ينصّ القرآن أو السنّة في تشريعاتها، على أُمورٍ وخصوصيّاتٍ خارجةٍ عن مألوف ذلك العصر، وإنّما سوف تتحقّق بعد عدّة مئات من السنين.

فمثلاً: لن ننتظر من الكتاب أو السنّة أن تنصّ على رأيها الصريح في (شركات التأمين) أو في استعمال (الكلاب البوليسيّة) لاستكشاف الجريمة أو في وجود (الأُمم المتّحدة) وأنظمتها وأعمالها، أو في حكم (ركوب الفضاء)

والوصول إلى القمر، إلى كثير ممّا جاء به العصر الحديث، ولم يكن له في صدر الإسلام أيّ أثر.

إلَّا أنَّ الذي ينبغي أن يُعلم في المقام، هو أنّه ليس معنى ذلك أن ليس للإسلام أيّ رأيٍ في هذا المجال؛ فإنَّ هذا خلاف السعة والشمول الذي يتّصف بهما؛ على ما سبق أن برهنّا عليه. وإنَّما قد أعطى الإسلام في مصادر تشريعه، قواعد عامّةً وضوابط كليّةً كثيرةً يمكن تطبيقها في كلِّ موردٍ، واستنتاج الحكم الإسلامي منها.



وأمّا عن النحو الثاني من المسائل القانونيّة: فإنَّ كثيراً من هذه المسائل قد وردت فعلاً في الكتاب والسنّة، بشكلٍ خاصّ، ولكنَّ الفقهاء لم يعطوها حقّها الكامل من البحث والاستدلال؛ وذلك لعدّة أسباب:

منها: أنّهم تبعوا حاجتهم في الفتوى، على حين لم تكن تلك المسائل مورداً لحاجتهم كمسائل الجنايات والعقوبات.

ومنها: أنّهم في بعض الموارد استوقفتهم عظمة المسألة ودقّة الموقف، بحيث لم يجرؤوا على التصريح بحكمها مستنتجاً من عدّة روايات؛ وذلك: كشؤون الرئاسة والدستور في الدولة الإسلاميّة.

وربّما يكون الفقهاء قد أعطوا هذه المسائل حقّها بحثاً وتحقيقاً، إلَّا أنَّ كتبهم تلفت على مرّ العصور وخلال الغارات الظالمة التي كانت تُشنّ على بلاد الإسلام من قبل أعدائه من التتار والصليبيّين وغيرهم. وكانت تستهدف - من جملة ما تستهدف - طمس الثقافة الإسلاميّة، وفصل المسلمين عن ماضيهم المجيد، بإحراق خزائن الكتب أو إغراقها، وقد تلفت من جرّاء ذلك مئات الآلاف من الكتب الثمينة.

وعلى أيّ حالٍ، فإنَّ الباحث يضطرّ إزاء سكوت الفقهاء، أن يجدّد بحثاً أساسيّاً من الناحية الإسلاميّة البحتة، مقتنصاً من مصادر التشريع، قبل الخوض بالمقارنة مع وجهات نظر القانون الحديث.

ثالث هذه الصعوبات: عدم توفّر شخص إلى الآن، على الاختصاص والتعمّق، بكلا هذين الموضوعين: الفقه والقانون، معاً؛ لكي يستطيع أن يأخذ كلاًّ منهما من مصادره الأصليّة ورجاله الرئيسيّين، ويفهمه على الشكل الذي يرغب ذووه أن يفهموه، وعندئذٍ يبدأ بالمقارنة والتفضيل؛ لئلّا يحصل في بحثه قصورٌ في عرض دعاوى أحد الجانبين واستدلالاته أو افتئات على أيّ من الطرفين، بأن ينسب إليه أيّ قولٍ لا يراه.

وبالطبع ليس المقصود هو أن نكلّف الشخص الواحد، الإلمام التامّ بجميع جهات الفقه الإسلامي والقانون الحديث؛ فإنَّ هذا خارجٌ عن طوق قدرة النفس البشريّة، وإنَّما المقصود هو أن يتوفّر أشخاصٌ للاختصاص بفرعٍ معيّن من كلا الجانبين، كالاقتصاد أو القضاء أو القانون الدستوري أو القانون المدني أو العسكري، أو غير ذلك من الموضوعات، فيتعمّق الباحث في موضوع اختصاصه من كلٍّ من الفقه والقانون إلى أقصى ما يبلغه الاختصاصيّون في هذا الموضوع من كلا الجانبين، وحينئذٍ يستطيع أن ينتج للمجتمع الإسلامي بالخصوص والعالم كلّه على العموم، بعض هذا النتاج الفذّ العظيم.

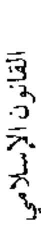
وإذ لم يوجد لحدّ الآن مثل هؤلاء الاختصاصيّين، كان على أيّ باحثٍ يحاول طرق أيّ حقلٍ في هذا الباب، سواء كان بالأصل من القانونيّين أو من الفقهاء، أن يبذل جهداً حقيقيّاً دقيقاً في فهم ما يقوله الجانب الآخر، قبل أن يبدأ بمثل هذا البحث الجليل.

(٣)

وعلى أيّ حال، فإنَّ عرض القانون الإسلامي على الشكل الحديث الواضح الدلالة والقابل للتطبيق العملي، يمكن أن يكون له أُسلوبان:

الأُسلوب الأول: هو أن يعرض هذا القانون على شكلٍ تتناول كلّ مجموعةٍ منها جانباً من جوانب الحياة، فهناك قانونٌ إسلاميٌّ للتجارة، وقانونٌ إسلاميٌّ للعقوبات، وقانونٌ إسلاميٌّ للأحوال الشخصيّة، وهكذا، كما حاولت الحكومتان العثمانيّة والإيرانيّة أن تعملاه في بعض قوانينهما ودساتيرهما.

إلَّا أنَّ هذا الأُسلوب وإن كان هو أقصى وأجلى المراحل التي يمكن أن تصل إليها صياغة القانون الإسلامي، إلَّا أنَّها على كلِّ حال، متأخّرةٌ من حيث الترتيب عن الأُسلوب الثاني الذي سوف نعرض له، وإنَّما يكون هذا الأُسلوب صحيحاً وسالماً من النواقص والهفوات عند طيّ الأُسلوب الثاني والفراغ عنه. وقد كان هذا هو الخطأ الأساسي في تشريعات الحكومتين الإيرانيّة والعثمانيّة، أنّه لم يكن مسبوقاً بأيّ أُسلوبٍ من هذا القبيل.



الأُسلوب الثاني: وهو الأُسلوب الذي ينبغي للباحث اتّباعه في حدود مقتضيات الفكر الإسلامي الحاضر، وهو أن يقوم الباحث - بعد تذليل الصعوبات التي سبق قسمٌ منها- ببحثٍ مقارن، يعرض فيه جانباً من جوانب القوانين الحديثة، ويرى رأي الإسلام في كلِّ نقطةٍ من نقاطه.

وقد أغنانا المفكّرون الإسلاميّون - إلى حدّ الآن- بجملةٍ وافيةٍ من هذه البحوث، فقد كتب حول رأي الإسلام في تنظيم الدولة ودستورها، شيخنا

المحقّق الشيخ محمّد حسين النائيني ﴿قدس سره﴾ رسالته الفريدة (تنبيه الأُمّة وتنزيه الملّة) باللّغة الفارسيّة، وهي - على اختصارها- قد أحرزت قصب السبق في ميدان الفقه السياسي. وكتب محمّد أسد (منهاج الإسلام في الحكم)، والأُستاذ المودودي (منهاج الانقلاب الإسلاميّ)، والشيخ باقر القرشي (النظام السياسيّ في الإسلام).

وفي الاقتصاد كتب سيّدنا الأُستاذ العلّامة المحقّق السيّد محمّد باقر الصدر كتابه الجليل (اقتصادنا) بجزئيه، و (ماذا تعرف عن الاقتصاد الإسلامي)، وكتب الأُستاذ المودودي (الربا) وغيره.

وفي موضوع التشريع الجنائي، كتب عبد القادر عودة كتابه الشهير (التشريع الجنائي الإسلاميّ مقارناً بالقانون الوضعي)، وفي باب الحقوق كتب صاحب هذه السطور (نظرات إسلاميّة في إعلان حقوق الإنسان)، ومحمّد الغزالي (حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتّحدة)، إلى غير ذلك من الكتب والبحوث التي قيلت في مختلف جهات القانون ومجالات الحياة.

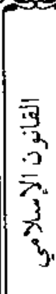
إلّا أنَّ هذه الكتب - على أنّها تعتبر جهداً إسلامياً مشكوراً- لم تستوعب بالبحث تمام جوانب الحقول التي طرقتها، وتجنّب جملةٌ منهم مجابهة موضوعه بشكلٍ مباشر وصريح، بالإضافة إلى أنّه قد بقي الشيء الكثير من موضوعات القوانين الحديثة التي لم يتعرّض لها المفكّرون الإسلاميّون لحدّ الآن، كحقوق الطبع وقوانين الضرائب والكمارك، والشكل الإداري للدولة، ووظيفة أعضائها في نظر الإسلام، والقوانين العسكريّة الحديثة، وغير ذلك كثير، رغم إمكان استنتاج أحكامها، بعد التبصّر والتدقيق في مصادر التشريع

أو في الفقه الإسلامي.

والذي ينبغي أن يتّخذه الباحث في مثل هذه البحوث المقارنة من المنهج لكي يصل إلى النتيجة من أسهل الطرق وأصحّ المقدّمات، هو أن يتّبع هذه الخطوات:

أوّلاً: أن يقوم بعمليّة جمعٍ مفصّلة، في الفرع الذي يريد البحث فيه من الفقه والقانون، بأن يجمع سائر المشكلات والفروع التي وقع لها تعرّضٌ مشتركٌ في كلٍّ من الفقه والقانون.

ثانياً: أن يذكر بإزاء كلّ فرعٍ أو مشكلةٍ حلَّها من قبل كلا الجانبين. وإن لم يكن لأحد الجانبين رأيٌ محرّرٌ، حاول استنتاجه من القواعد العامّة التي يتبنّاها ذووه في طريقة الاستنتاج، ثُمَّ يشفع رأي الجانبين بدليله الذي استند عليه، إن كان للقانون الحديث ما يصلح أن يكون دليلاً على عدالة فتواه وصحّتها.



أمّا الفقه، فأدلّته هي الأربعة المعروفة: الكتاب والسنّة والإجماع والعقل، تحت الشروط والضوابط المشروحة في علم الأُصول.

ثالثاً: على الباحث حين ينتهي من هذه المرحلة، أن يؤسّس ضابطاً كلّياً وقاعدةً عامّةً للنقد المنهجيّ البنّاء، الذي يستطيع على أساسه أن يضع كلّ تلك الفتاوى والاستدلالات تحت مجهر التحقيق، ويحاول الاستدلال على هذا المنهج الكلّي بشكلٍ مقنع أو ملزمٍ لكلا الطرفين؛ وذلك كالاستشهاد ببعض الأُمور الإنسانيّة العامّة، أو قواعد العدل الكليّة القطعيّة، أو الأُمور المتّفق على استحالتها وبطلانها، أو على صحّتها بين الطرفين، أو حوادث تأريخيّة معيّنة معلومة الحصول، يعترف الجانب الذي ذُكرت ضدّه بصلاحيّتها للتفنيد، أو



يعترف الجانب الآخر بصلاحيّتها للتأييد.

رابعاً: وإذ ينتهي الباحث من وضع الضابط العامّ والمنهج الكلّي، يحاول إخضاع كلّ فتوى واستدلال لكلٍّ من الفقه والقانون لهذا الضابط ودراسته على ضوئه واستنتاج النتيجة، وتفضيل أحدهما على الآخر على هذا الأساس.

والذي نُريد أن ندّعيه مبدئيّاً في المقام - وإن كان الاستدلال على ذلك يحتاج إلى طيّ كلّ تلك المراحل بالفعل- هو: أنَّ الفقه الإسلامي هو الذي يفوز بالنصر، وهو الذي يثبت أمام النقد، وتظهر مطابقته لقواعد العدل واتّصافه بالدقّة وبعد النظر أكثر من أيّ بحثٍ كتب في القانون الحديث.

خامساً: وهذه هي المرحلة النهائيّة التي يأتي فيها دور الأُسلوب الأوّل الذي أشرنا إليه في صياغة القانون الإسلامي، وهي أن يحاول الباحث صبّ التعاليم والتكاليف والأحكام الإسلاميّة المستخلصة على شكل موادّ محدّدة المقصود واضحة الدلالة قابلةٍ للتطبيق.

وبالطبع فإنّه لا ينبغي الاقتصار في تطبيق هذا المنهج، على بعض ميادين القوانين الحديثة، والتجنّب عن الخوض في غمار ميادين أُخرى منها، بعد أن كان للفقه الإسلامي - كما سبق أن ذكرناه وبرهنّا عليه- قابليّة الجواب عن أيّ سؤالٍ، وحلّ أي مشكلةٍ يعرض لها القانون الحديث.

وعندئذٍ سوف يستقبل العالم الإسلامي نتاجاً إسلاميّاً فذّاً عظيماً، يثري به الفكر الإسلامي، ويكون إحدى الخطوات الرئيسيّة الحاسمة نحو الغد الإسلامي المنشود.



وحدة الصفّ في الإسلام

وحدة الصفّ في الإسلام[1]

(١)

وحدة الصفّ من الأُمور الجوهريّة الأساسيّة الحسّاسة لحياة كلّ أُمّة، ونجاح كلّ حركة، ونيل كلّ شعبٍ حقّه من العدل والحياة. وبدونه لا يمكن أن ينال أحدٌ هدفاً، أو أن يصير إلى نتيجةٍ ناجحةٍ في أيّ عملٍ اجتماعيٍّ عامّ.

وقد أصبح هذا المفهوم في أيّامنا المعاصرة واضح المعالم، وبديهيّ الصحّة، بعد أن أثبتت التجارب في واقعنا الحياتي المعاش صحّته وجدارته.

ونحن في هذا البحث نريد أن نرى موقف الإسلام من هذا المفهوم الجوهريّ العظيم، وأن نتميّز وجهة نظره فيه بدقّة ووضوح.



فإنَّ الإسلام بصفته حركةً إصلاحيّةً عالميّةً شاملةً تستهدف قيادة البشريّة جمعاء نحو شاطئ العدل والنور، يحتاج إلى وحدة في الصفّ، وتكتّل في الرأي، ومركزيّة في العاطفة، أكثر من أيّ حركةٍ أُخرى تقصر عنه في الأهداف أو المخطّطات؛ فإنَّ الهدف كلّما اتّسع نطاقه وعظمت أهمّيّته، احتاج في سبيل الوصول إليه إلى دقّةٍ أكثر، وتفكيرٍ أعمق، وتخطيط أشمل، لكي يحترز من الخطأ في الطريق أو الهدف، ومن الزلّة ببعض الأحجار المبثوثة هنا وهناك، حتّى لا يسقط بها المذهب سقطةً مؤلمة قد لا يقوى



(١) [تاريخ كتابة البحث] الثلاثاء: ٢٩/ ١٢/ ١٣٨٣ = ١٢/ ٥/ ١٩٦٤ (منه قدّس سرّه).

بعدها على القيام.

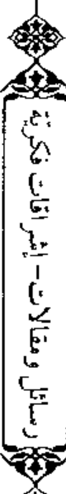
إذن، فلابدَّ للإسلام - وهو بهذه السعة والشمول- أن يُحكم خططه ويدقّق في اتّجاه قذيفته، وأن يزيد من هوى أصحابه وذويه من حيث إطلاعهم على عوائق الطريق وتفانيهم في سبيل الدين الحنيف، وهكذا كان...

وكان من جملة الجهات الرئيسيّة التي أخذها الإسلام بنظر الاعتبار في هذا الصدد، هو (وحدة الصفّ)، وكان له في هذا السبيل وجهة نظره الخاصّة وتوجيهاته المعيّنة.

(٢)

ولا يفوتنا ونحن في أوّل البحث، أن نعرف أنَّ التوجيهات الإسلاميّة لرصّ الصفوف وتوحيد الكلمة تحمل برهان جدارتها وعمق نظرها مع ذاتها، وذلك بما أثّرت في نفوس المسلمين الأوائل ذلك التأثير البالغ، ونجحت في تحقيق مهمّتها نجاحاً منقطع النظير، هذا النجاح وذلك التأثير الذي جعل المسلمين كتلةً واحدةً تفتح رقعةً واسعةً من العالم في غضون سنواتٍ قليلة. وقد كان في الإمكان أن يشمل الفتح الإسلامي تمام الكرة الأرضيّة، لولا انشقاق الصفوف وحدوث الاختلافات في أيّام الفتح المتأخّرة، من أثر تناسي التعاليم الإسلاميّة في ذلك، وصرف النظر عنها.

فما علينا إذن إلّا أن نستعرض الجهة النظريّة في الرأي الإسلامي لوحدة الصفّ، لنرى ما وضعه الإسلام من الضمان في هذا السبيل، بعد أن كانت جهته العمليّة ناجحةً كلّ النجاح.



(٣)

ينبغي أن نعرف أوّلاً - ونحن في هذا الصدد- الأساس العامّ الذي يمكن للفرد فيه أن ينصهر في البوتقة العامّة ويكون فرداً من الصفّ الموحّد، والكلمة المجتمعة.

إنَّ حبّ الذات - كما هو معلوم- أعزّ غريزة في الإنسان لدى الإنسان، وأقربها إلى نفسه، ولحبّ الذات خصائص تكوينيّةٌ معيّنةٌ وصفاتٌ خاصّة، لا يمكن للفرد المحيص عنها بأيّ حال.

وتنحصر تلك الخصائص في حبّ الخير للنفس، بما للخير من مفهومٍ واسع، واختلافٍ في وجهات النظر وأساليب التفكير بالنسبة إليه، فالإنسان ميّالٌ بطبعه إلى اجتلاب الخير إلى النفس، في حدود ما يفهمه من الخير ما وسعه ذلك. كما أنَّ للإنسان موقفاً معاكساً نحو الشرّ، وهو مقتبسٌ من ذلك الموقف نفسه، بل إنَّه عين الموقف منظوراً إليه من الجهة الأُخرى (جهة الشرّ)، فالإنسان بطبيعته يخاف الشرّ وينفر منه، ويبتعد حتّى عن احتمال وقوعه فيه، في حدود ما يفهمه من مفهوم الشرّ، وما يتّسع له أُفق تفكيره.

كما أنَّ للإنسان موقفاً معيّناً ووجهة نظرٍ خاصّة، نابعةً من حبّ الذات أيضاً، تجاه تعارض الخيرين والمصلحتين، أو الشرّ والخير والمصلحة والمفسدة، حيث يحكّم عقله العملي في المقام لتحديد ما ينبغي له أن يعمله عند مواجهة مثل هذا التعارض في بعض أيّام الحياة، والفوز حينئذٍ لابدَّ وأن يكون للخير على الشرّ وللمصلحة الأقوى على الأضعف، لما يستدعيه حبّ الذات من اجتلاب مزيدٍ من الخير نحو النفس ومزيدٍ من الكمال.



وباختلاف وجهات نظر الأفراد والجماعات في هذا التفضيل، تبدو العبقريّة والخمول، ويظهر النجاح والرسوب.

فقد نرى أشخاصاً يضحّون بحماسٍ ورحابة صدر، براحتهم وبأنفسهم وسعادتهم وأموالهم، في سبيل الدين أو العلم أو حتّى المال والسيطرة، فهذا في حقيقته وإن كان جميلاً وعظيماً بجمال الغاية وعظمها، إلّا أنّه راجعٌ إلى قانون حبّ الذات، وتفضيل المصلحة الكبرى على المصلحة الدنيا، فيما يفهمه الفرد من المصالح والمفاسد.

إذن، فلابدَّ للمذهب حين يريد أن يضع خططه الرئيسيّة التي تستهدف النصر، والقواعد الرئيسيّة التي تصنع التاريخ، لابدَّ أن يراعي هذه النقطة بالذات، كشيءٍ رئيسيّ في الموضوع، وذلك بأن يجعل أفراده يفهمون بوضوحٍ واقتناع أنَّ اتّباعهم للمذهب وسعيهم في سبيله وتضحيتهم لأجل نصره وفوزه، إنَّما هي مصلحةٌ أكبر من أيّ مصلحةٍ أُخرى، واعتبارٌ فوق كلّ اعتبار؛ لكي يستطيع الأفراد عندئذٍ أن يقارنوا وأن يفكّروا، وأن يستنتجوا ضرورة إخلاصهم لهذا المذهب وامتثالهم لأوامره ونواهيه.

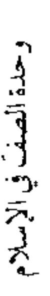
ومن جملة الأُمور التي ينبغي أن يأخذها المذهب بنظر الاعتبار كعنصر رئيسيّ في وصوله إلى النصر، والتي هي أيضاً قائمةٌ بدورها على هذا القانون، هو (وحدة الصفّ)، فإنَّه أمرٌ لن يكون إلَّا بعد اقتناع الأفراد بوضوحٍ تامٍّ أنَّ توحيد الصفّ وتكتيل الكلمة ورفض الخصومات والارتفاع عن الحزازات، هو الطريق الوحيد لنصر مذهبهم وانتشاره، ذلك المذهب الذي اعتنقوه على أساسٍ من نفس القانون.

وهذا بالفعل ما عملته سائر المذاهب الناجحة في العالم، تلك المذاهب

التي هزّت بانتصاراتها التاريخ وملأته عجباً وإعجاباً، بحسب ما للمذهب من طريقةٍ خاصّة في الإقناع والتوجيه، والمذاهب الأُخرى إنّما توفّق إلى النجاح بالمقدار الذي تستطيع أن توفّره من هذا العنصر الرئيسيّ في حركتها ودعوتها.

(٤)

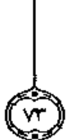
وهذا بعينه ما وفّره الإسلام أيضاً لمعتنقيه، وذلك بأن جعل الفرد المسلم مقتنعا اقتناعاً وجدانياً عميقاً، بأنَّ ما عند الله خيرٌ وأبقى، وأنَّ اتّباع تعاليم الإسلام يؤدّي إلى قمّة الكمال البشريّ وإلى الخلود في النور الوهّاج الأبدي الاشتعال.



ويقارن المسلم ويفكّر ويستنتج النتيجة ببساطةٍ ووضوح، وهي أنّه ينبغي له التضحية بالمصالح الماديّة الضيقة والراحة الوقتيّة في سبيل تلك المصالح الكبرى الموعودة، فإنّها لا يمكن أن تُنال بدون العمل وبدون التضحية والفداء.

ويسري هذا الاعتقاد بين سائر المسلمين، ويصبح جزءاً ثميناً من تفكير كلّ فردٍ منهم، فتراهم عندئذٍ يندفعون بحماسٍ وإخلاصٍ وتكاتفٍ ومحبّةٍ وأخاء، نحو الهدف الإسلامي الكبير.

يندفعون بالتيّار الذي يحدثه صوت الإسلام فيهم، وهو يتردّد في آذانهم جميعاً قائلاً: ﴿إِنَّ اللّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَيْهِ حَقّاً فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ



الْعَظِيمُ﴾[1].

وبهذا يصل الإسلام إلى مصافّ الدعوات الكبرى الناجحة التي حقّقت الانتصارات في تاريخ البشريّة الطويل.

(٥)

إلّا أنّ الإسلام وهو الدين البشريّ العامّ الذي يسعى بالإنسانيّة كلّها إلى الكمال، ذلك الدين الخالد الذي يستمرّ بالإشعاع والتوجيه إلى يوم القيامة وإن كره الكافرون؛ مثل هذا الدين لابدّ أن يضع لدعوته من الحيطة أكثر من أيّ مبدأ آخر، وأن يضع لنفسه من الضمانات الكافية التي توصله إلى النجاح في تحقيق أهدافه الكبرى ونيل مآربه العظمى.



فكان لابدّ له أن يؤكّد على كلّ عنصر من عناصر النجاح وأن يوضّحه ويتصدّى لتطبيقه إلى أكبر حدٍّ مستطاع. وكذلك كان... .

ومن أهمّ عناصر النجاح في الدعوة هو وحدة الصفّ ومركزيّة العاطفة، ومن ثَمَّ فقد جعل الإسلام في أذهان معتنقيه صوراً مفصّلة عن ذلك، يحمل أحد جوانبها صورةً واسعةً لمساوئ التفرّق والاختلاف وما يجرّه على أصحابه من وبال وشرّ، معتمداً في ذلك على التجربة الفعليّة التي كانت تعيشها الدعوة الإسلاميّة في ذلك الحين.

ويحمل الجانب الآخر صورةً مفصّلةً عن محاسن وحدة الصفّ وأثرها الفعّال في سرعة النجاح وإكماله وتوسيعه، معتمداً أيضاً في الاستدلال على ذلك بالتجارب التي كان يعيشها المسلمون في تلك الأيّام.

---

(١) سورة التوبة، الآية: ١١١.

ويحمل الجانب الثالث والأخير الفصل المهمّ من هذه الجوانب جميعاً، وهو توضيح الحدّ الفاصل عند حدوث الاختلاف وتفرّق الآراء حول أيّ أمرٍ من الأُمور ليتدارك بسرعةٍ ولباقة، قبل أن يتفاقم أثره ويتطوّر إلى ما لا يُحمد عقباه.

ولعلّنا الآن نستطيع أن نواكب الخطوط العامّة لهذه الجوانب جميعاً، مستمدّين النور في سيرنا هذا، من الوحي الإلهيّ المنزل من القرآن الكريم معجزة الإسلام الخالدة التي تنير للأجيال طريق الظلمات، وتذلّل لها العقبات وتكشف الشبهات.

(٦)

يبدأ القرآن أوّلاً: بتوجيه تعاليمه إلى المسلمين كافّة بتوحيد الصفّ والأخوّة في الدين، والتصافي على أساس من المنبع الإلهيّ الفيّاض: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً﴾[1]، بأمر الله وعهده إليكم[2]. ﴿وَلاَ تَفَرَّقُوا﴾، فهذا هو الأولى بكم والأجدر بأن يوصلكم إلى كمالكم وسعادتكم وتطبيق قوانين دينكم؛ فإنَّ كلّ هذه الثمرات الطبيعيّة لا يمكن أن تجنى عند التفرّق والاختلاف.

﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾[3] ومنّه عليكم بالوجود، وفتحه لكم فرصة التعقّل والتفكير، وأخيراً هدايته لكم إلى توحيده والإخلاص له،

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٠٣.

(٢) تلخيص البيان في مجازات القرآن (للسيّد الشريف الرضي): ٢٠ (منه قدّس سرّه).

(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٠٣.

واتّباع دينه الحنيف، ﴿إِذْ كُنتُمْ﴾ قبل دخولكم في هذا الدين؛ ﴿أَعْدَاءً﴾ متخاصمين متكالبين على حطام الدنيا جاعلين أقصى همّكم هو السيطرة، ومثلكم الأعلى هو المادّة، أمّا عند انبثاق نور هذا الدين الجديد في قلوبكم، فقد تساميتم فوق هذا المستوى المنحطّ إلى الأُفق الإلهيّ النيّر، حيث الكون والحياة.

﴿فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ﴾ بما أنزل عليكم من نعمة الإسلام، وبما مَنَّ من الهداية إلى الإيمان، فوحّد به بينكم برابطةٍ قويّةٍ خالدةٍ تجمعكم في العقيدة والعاطفة والهدف.

وهكذا يخطّط الإسلام ويضع التدابير الحاسمة لخلق هذا العنصر الرئيسيّ للنجاح؛ فإنَّ وحدة الصف لن تكون تامّةً ومترابطةً وخالدةً إلّا إذا كانت قائمةً على أساس عقيدةٍ راسخةٍ وخالدةٍ أيضاً. أمّا ما وراء ذلك فلن يوجد إلّا التفرّق والدمار، وليس أدلّ على ذلك من حالهم قبل الإسلام، الحال الذي أشار إليه القرآن بقوله: ﴿كُنتُمْ أَعْدَاءً﴾، ذلك الحال الذي كان قائماً على أساس جعل المال والعصبيّة القبليّة هو المقياس الأساسي في الحياة.



أمّا الآن، وبفضل هذا النور الخالد ﴿فَـ﴾ قد ﴿أَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً﴾[1] فالمسلم أخو المسلم. ولئن كانت الأخوّة في النسب إذا لم تصاحبها أخوّة في العقيدة، كثيراً ما يشوبها الاختلاف والتشاحن لمختلف الأغراض والمصالح، فإنَّ ذلك ممّا لا يمكن أن يحدث في أخوّة العقيدة بعد أن كانت العقيدة نفسها، وهي أثمن جزء في النفس، هي القدر الجامع الكبير بين القلبين.

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٠٣.

﴿وَكُنْتُمْ﴾ في أُسلوب حياتكم السابقة على الإسلام، وبدينكم الأوّل ومقاييسكم الأولى ﴿عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ﴾ بمخالفتكم للحقيقة النيّرة التي يعجّ بها كلّ جزءٍ من أجزاء هذا الكون الكبير، وقد تفضّل الله عليكم ﴿فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا﴾، وهي نعمةٌ كبرى منّها الله على المسلمين بهدايتهم إلى الإيمان وتوجيههم إلى الصراط المستقيم، بعد أن كانوا على وشك السقوط إلى الحضيض.

﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾؛ فإنَّ الهداية والتوفيق إلى الدين الإلهيّ، لمن أعظم آيات الله ودلائله إلى جانب كونها من أعظم النعم.

ثُمَّ يستنتج القرآن نتيجةً طبيعيّة من ذلك، فإنّه بعد أن مَنَّ عليهم بنعمة الإسلام لا ينبغي لهم إهماله أو التخاذل عن نشره وتوسيع دائرته، وإنّما ينبغي السعي إلى ذلك بكلّ جدٍّ وإخلاص، ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[1].

وهذه نتيجة طبيعيّة أيضاً لما ينتج من العقيدة في قلب كلّ مسلمٍ من إخلاصٍ لها وتفانٍ في سبيلها، ومن جعلها المركز الوحيد للتفكير والتدبير. ولما يترتّب عليها أيضاً من أُخوّةٍ في الدين، ووحدةٍ في الصفّ ومركزيّةٍ في العاطفة. إلّا أنَّ كلّ هذه النعم والثمرات الكبرى التي يمكننا أن نجنيها من العقيدة ومن الأُخوّة على أساسها وعدم التفرّق، لا يمكن أن يكون لها أيّ ظلٍّ عند تفرّق القلوب وتباين الآراء وشقّ العصا.

لذا يبادر القرآن بعد تلك التوجيهات الثمينة إلى الوقوف أمام هذا الخطر المحتمل، وسدّ بابه قبل حدوثه؛ لذا نراه يبادر إلى المسلمين محذّراً

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٠٤.

ناهياً، وهو يقول: ﴿وَلاَ تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾[1] فلم يستطيعوا أن ينالوا من إيمانهم خيراً.

وهذا سندٌ تأريخيّ يعطيه القرآن مذكّراً المسلمين بأُممٍ أنزل الله إليهم الهداية وأراد لهم الخير والصلاح، إلّا أنّهم - لقصر نظرهم وضيق نفوسهم- لم يستطيعوا المحافظة على نعمة الله ولم يتمكّنوا من رعايتها وصيانتها؛ وذلك لأنّهم اختلفوا وتفرّقوا بعدما جاءتهم البيّنات، فوقعوا في هذا المحذور العظيم والخطر الجسيم، فلم يستطيعوا أن ينالوا في إيمانهم خيراً.

فهذه صورة مفصّلة كاملة، واضحة المعالم والسمات لضرورة الاتّحاد والتكاتف ونبذ الخلاف [و] الشقاق، يعطيها القرآن للمسلم ويمليها على وجدانه ليقتنع بها قناعةً عميقة؛ لكي يضمن القرآن بذلك، الوصول إلى أهدافه الكبرى وغاياته العظمى، التي لا يصل إليها إلّا عن مثل هذا الطريق.

(٧)

وكان لابدَّ لهذه الصورة - لكي يتمّ المخطّط الكامل الذي يضعه القرآن في سبيل ضمان وحدة الصفّ وتوحيد الكلمة- أن تقترن بصورةٍ أُخرى، هي على النقيض من ذلك، صورة للاختلاف والتشاحن، وما يجرّه على الدعوة من خرابٍ ودمار؛ فإنَّ الشيء إنَّما يتبيّن بضدّه، ويزداد وضوحاً عند معرفة الآثار التي تترتّب على عدمه، ممّا يزيد في الدافع النفسي لدى

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٠٤.

المسلم للحذر من هذه الناحية، وأخذ وحدة الصفّ كعنصرٍ رئيسيٍّ في عمله بنظر الاعتبار.

ويقدّم القرآن لهذه الصورة صورةً أُخرى للأخوّة الإسلاميّة وما تستتبعه من آثارٍ عميقةٍ على النفس وعلى السلوك؛ لكي يتوفّر المسلم على المقارنة بين الصورتين وبين ما تحتويه من مادّة، وما تجرّه من نتائج، فيخرج بالنتيجة الطبيعيّة الكبرى، تلك هي ضرورة الأُخوّة ووحدة الصفّ.

قال الله عزّ وجلّ: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا﴾، أي: خرجوا إلى الجهاد في سبيل الله طاعةً لله وامتثالاً لأمره ﴿مِنْ دِيارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ مهملين لها في سبيل وصولهم إلى هدفهم الأعلى وغايتهم الكبرى، وهم ﴿يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنْ اللَّهِ وَرِضْوَاناً﴾؛ فإنَّ هذا هو الهدف الرئيسيّ للمسلم في سائر أعماله وأقواله، وهو مَثَلَه الأعلى وأمله المنشود ﴿وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ توخّياً في الوصول إلى الأمل المنشود، و﴿أُوْلَئِكَ هُمْ الصَّادِقُونَ﴾[1] المخلصون في إيمانهم، الذين لا يخالط عقيدتهم زيفٌ ولا مراء.

﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ﴾، أي: دار الإسلام، ﴿وَالإِيمَانَ﴾ فهم إذ أحلّوا الإيمان جزءاً كبيراً من نفوسهم، فكأنّهم جعلوه محلاً للسكنى لا يفارقونه، ﴿مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ﴾، وهذا هو الأثر الأوّل الذي يذكره القرآن في المقام للإيمان، وهو الشعور بالحبّ والألفة والرحمة نحو كلّ أخٍ جديد يدخل في الإسلام، ويرد إلى دار الإسلام، بعد أن تصبح العقيدة رابطةً أخويّةً مقدّسةً بين الطرفين، كما كانت رابطةً كذلك بين سكّان دار الإسلام أنفسهم.

---

(1) سورة الحشر، الآية: ٨.



﴿وَلاَ يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ﴾، أي: في أنفسهم ﴿حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا﴾، وهذا هو الأثر الثاني للإيمان في الآية، وهو الأخذ من المال بقدرٍ معيّن تتوفّر لهم فيه ضروريّات الحياة، ثُمَّ لا يجدون بعد ذلك حاجةً إلى المال.

وهذا أثرٌ مباشر للإيمان، فإنَّ الإيمان بعد أن غـرَس في ذهن صاحبه الاعتقاد بأنَّ القيمة الواقعيّة هي القيم الأخلاقيّة الروحيّة لا القيم المادّيّة الرخيصة، وأنَّ الفوز الحقيقي إنَّما هو بالحصول على رضاء الله تعالى والوصول إلى الكمال الإنساني المنشود، دون جمع المال والتكالب على بهارج العيش، ومن ثَمَّ يعتقد المؤمن ببساطةٍ ووضوح: أنَّه يمكن الاستغناء عن المال في سبيل الوصول إلى المثل الإسلامي الأعلى.

﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾، أي: فقر وحاجة[1]، وهذا أثرٌ ثالث للإيمان، وللأخوّة الإسلاميّة على وجه الخصوص، فإنَّ الشعور بالأخوّة والرحمة والحبّ إذا كان سائداً بين أفراد المجتمع تجاه بعضهم البعض، يسود نتيجةً لذلك، الشعور بالتضامن والتكافل بين الأفراد. فإذا احتاج فردٌ إلى شيءٍ من أُمور حياته، شعر كلّ فردٍ في المجتمع بأنَّ عليه واجباً دينيّاً مقدّساً تجاه الأخوّة التي تربطه مع هذا الفرد، أن يقضي له حاجته وأن يذلّل له عقبته، ولو كان في ذلك ضررٌ على نفسه بشكلٍ من الأشكال، وهذا هو معنى الإيثار الذي يقابل (الأنانيّة) التي تعني جلب النفع للنفس على حساب ضرر الآخرين.

﴿وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[2]، وهذا تعليقٌ قرآنيّ

---

(١) تفسير الصافي (للفيض الكاشاني) المجلّد الثاني: ٦٨٤ (منه قدس سره).

(٢) سورة الحشر، الآية: ٩.

جميل، على مغزى ذلك التضامن الأخويِّ بين المسلمين، فإنَّ الفرد الذي وقاه الله بقدرته وبنعمة الهداية والإيمان من شحّ نفسه، وممّا تركّب في غريزته من حبٍّ للمال وطمعٍ في المزيد، واستطاع أن يتغلّب على ذلك بقوّة إيمانه الحديديّة، فيؤثر صديقه على نفسه ولو كان محتاجاً فقيراً، إنَّ مثل هذا الفرد هو المفلح، ومعنى الفلاح في القرآن هو الوصول إلى الحقّ والهداية الصحيحة.

﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ إلى دار الإسلام، وفي هذه النقطة بالذات يعرض علينا القرآن ثلاث جماعاتٍ دخلوا إلى الإسلام متتابعين، وبالطبع فإنَّ مَن يكون أقدم إسلاماً، يكون أفضل وأقرب عند الله عزّ وجلّ، إلّا أنَّ هؤلاء المتأخّرين - مع ذلك- لا يحملون تجاه الآخرين إلّا الأُخوّة الصادقة المخلصة على أساس الدين والإيمان، وهذا ما يعربون عنه بدعائهم المخلص إلى بارئهم العليّ العظيم، حين يقولون: ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا﴾، وهذا أمرٌ طبيعيٌّ للمسلم عندما يشعر أنَّ غفران الله وعفوه هو أقصى آماله في الوجود.

﴿وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالإِيمَانِ﴾، فإنَّ لهم أملاً في عفو الله ورضاه كأملنا، اللهمّ فحقّق لهم أملهم، فهم إخواننا في الدين وفي الجهاد وفي العمل في سبيل الله العليّ العظيم.

﴿وَلاَ تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلاًّ﴾ [أي]: حقداً وبغضاً ﴿لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾، وهذه دعوةٌ مخلصةٌ منبثقةٌ عن قلبٍ يعمره الإيمان تجاه إخوانه المؤمنين، ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾[1] بالعباد.

---

(١) سورة الحشر، الآية: ١٠.



والجوّ العام لهذه الصورة القرآنيّة الرائعة التامّة التفاصيل للأخوّة الإسلاميّة، يعطينا منظر ثلاث جماعاتٍ دخلوا الإيمان متتابعين وأصبحوا متفاضلين فيه، ممّا يوقظ بينهم حسّ الحقد والضغينة، لو لم يكن الإيمان هو رابطتهم الخالدة، إلّا أنَّ هذه الجماعات رغم ما فيها من اختلافٍ، تتّصف بنفس الصفات التي يتّصف بها المؤمن المخلص، من المحبّة والإيثار والأخوّة في الله عزّ وجلّ، وهذا قمّة ما يمكن أن يبلغه المذهب في توحيد الكلمة ورصّ الصفوف ومركزيّة العاطفة.

(٨)

وإذ تتمّ هذه الصورة الخالدة للأخوّة في العقيدة، تبدأ مباشرةً وبنفس السياق صورةٌ أُخرى للبغضاء والتشاحن والحقد بين أفراد الجماعة، وما يجرّه على الجماعة من ويلٍ ودمار. وما على المسلم، إلّا أن ينظر وأن يفكّر وأن يستنتج النتيجة بسهولةٍ ويسر.

تبدأ الصورة بإلفات نظر النبيّ ﷺ، ومن ثَمَّ إلفات نظر المسلمين جميعاً، إلى الوعود التي كالها المنافقون لإخوانهم الذين كفروا من أهل الكتاب، والمقصود بهم بنو النضير من يهود المدينة[1]، أي: تلك الوعود التي سطّرها عملاء اليهود العاملون في الجماعة الإسلاميّة لليهود، بالانتصار لهم عند اشتباك اليهود مع المسلمين في حربٍ، قائلين لهم ﴿لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ﴾ من دياركم ﴿لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلاَ نُطِيعُ فِيكُمْ﴾ أي: ضدّكم ﴿أَحَداً﴾ من المسلمين ﴿أَبَداً وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ﴾[2].

---

(١) تفسير الصافي (للفيض الكاشاني) ٢: ٦٨٤ (منهقدسسره).

(٢) سورة الحشر، الآية: ١١.

إلّا أنَّ هذه الوعود كانت قائمةً على أساسٍ باطل، وعلى رابطةٍ واهيةٍ لا تستند إلى ركنٍ وثيق؛ فإنَّ هؤلاء العملاء لم يكونوا يتبادلون مع اليهود تلك الدرجة من الإخلاص التي يستطيعون بها الوفاء بوعودهم معهم. ومن هذه النقطة بالذات يبدو واضحاً تفرّق الصفّ وشتات الرأي بين الطرفين، ذلك التفرّق الناتج من عدم الحبّ على أساس العقيدة، والإخلاص على أساس الإيمان، ذلك التفرّق الذي سوف ينتج - حتماً- خلاف الوعود واندحار كلا الطرفين أمام الجيش الإسلامي في ساحة الوغى.

لذ نرى الله تعالى في قرآنه الكريم يعقّب على تلك الوعود قائلاً: ﴿وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾[1] في وعودهم؛ فإنَّ الواعد بها لا يستطيع تنفيذه كاذبٌ لا محالة، أو لعلّهم لم يكونوا قاصدين الوفاء بها من أوّل الأمر.

ويؤكّد الوحي الإلهيّ - بما له من علمٍ بمستقبل الأُمور- أنَّ شيئاً من هذه الوعود لن يخرج إلى حيّز التنفيذ، ولئن نفّذوا واحداً منها فإنّهم يعجزون عمّا بعده. وحتّى على تقدير تنفيذ الجميع، ووقوف هؤلاء العملاء مع اليهود في ساحة القتال أمام المسلمين، فإنَّ ذلك غير مهمّ أيضاً بالنسبة إلى الجيش الإسلامي، المؤيّد مِن قِبل الله عزّ وجلّ، الذي يستطيع اكتساح كلا الطرفين.

وفي ذلك يقول الله عزّ وجلّ: ﴿لَئِنْ أُخْرِجُوا لاَ يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِنْ قُوتِلُوا لاَ يَنْصُرُونَهُمْ وَلَئِنْ نَصَرُوهُمْ لَيُوَلُّنَّ الأَدْبَارَ ثُمَّ لاَ يُنْصَرُونَ﴾[2].

---

(١) سورة الحشر، الآية: ١١.

(٢) سورة الحشر، الآية: ١٢.

وإلى هنا تتمّ الصورة القرآنيّة واضحة المعـالم بـارزة الـسمات، للفـشل الذريع الذي يمكن أن تمنى به الجماعة، وللفجيعة الكبرى التي تـصاب بها في عملائها أو أفرادها بعد خيانتهم وخروجهم عـن الطريـق الـذي يريـده لهم.

ذلك الفشل الذي لا يمكن أن يتمنّاه كلّ عقائديٍّ بعقيدتـه، ولا كـلّ داعيةٍ لدعوته، وإنّما ينبغي لـه - بعـد أن يعـرض القـرآن أمـام عينيـه هـذه الصورة الحكمية الرائعة- أن يتجنّب مواضع الخطأ، ويحـذر تفـرّق الكلمـة وشتات الشمل.

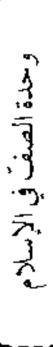
هذا الفشل - الذي مُني به الكفّار دون المسلمين في ذلك الحـين- مـا هو مصدره، وما هي أسبابه ومناشئه؟

إنَّ في الاطّلاع على أسبابه إمكانيّةً كبيرةً في تجنّبه والتوقّي مـن عواقبـه الوخيمة؛ لئلّا يقع المسلمون في مثل هذا الفشل في يومٍ من الأيّام.

ولا يفوت القرآن أن يجيب على هذا السؤال؛ إذ يقـرّر بـأنَّ أسـباب هـذا الفشل منحصرةٌ في هذا الثالوث الرهيب: الخوف، والجهـل، وتفـرّق الـصفّ. تلك العوامل التي تتعاضد في الأخذ بيد صاحبها إلى حيث الهلاك والدمار.

﴿لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ﴾ وهـذا هـو الخـوف عـلى أشـدّه والفزع والذعر الذي يسدّ عـلى الإنـسان منافـذ التفكـير ويحـبس أنفاسـه، وخاصّة إذا كان الشخص منحرفاً جاهلاً، فتخيّـل بـأنَّ الجـيش الإسـلامي قادرٌ على إفنائهم أكثر من قدرة الله على ذلك، وهذا أمر لم يصرّح بـه اليهـود للمسلمين بالطبع، إلّا أنَّ القرآن النازل من خالق البشر والمطّلع على سرائـر القلوب، يخبر بذلك رفعاً لمعنويّات الجيش الإسلامي في قتاله لليهود.

وهذا الفزع الذي يسود المعسكر اليهودي، والناشئ من العقيدة المنحرفة، هو في واقعه إحدى ثمرات الجهل، ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾[1]؛ فإنَّ المسلمين مهما عظُم خطرهم واشتدّت شوكتهم، فإنَّهم لا يمثّلون إلّا قوّةً متناهية، فكيف يمكن أن يقاس ذلك بالقوّة الإلهيّة غير المتناهية الكاملة من جميع جهات الكمال، فضلاً عن أن يماثلها أو أن يفضل عليها. ولئن كانت للمسلمين قوّة، فإنّما هي مِن نِعم الله وفضله، لو كان اليهود قوماً يفقهون.



﴿لاَ يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعاً إِلَّا فِي قُرًى مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ﴾[2]، وهذا أيضاً أثرٌ من آثار الخوف؛ فإنَّ الخائف المتهيّب هو الذي يحتاط إلى هذا الحدّ دون المقدام الجسور، وذلك بقرينةٍ وجدانيّةٍ قائمةٍ أمام المسلمين في ذلك الحين، وهي أنَّ الجيش الإسلامي والمخلص المتحمّس غير الخائف ولا الهيّاب، يحارب في سبيل الله من دون حصونٍ ولا قلاع، ومع ذلك فإنَّه ينتصر حتّى على أولئك المتحصّنين.

﴿بَأْسُهُمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ﴾، وهذا هو العنصر الثالث من الثالوث الرهيب، وهو التشاحن وتفرّق الكلمة، وعدم الإخلاد إلى الاتّحاد ولو ظاهراً، وأمام العدوّ المشترك والخطر المداهم.

إنَّ خلافاتهم عميقة، وآراؤهم متضاربة، إلى حدٍّ يؤدّي إلى استعمال القوّة بشدّةٍ وعنف، ناسين أو متناسين مصيرهم الأسود بيد الجيش الإسلامي الفاتح.

(١) سورة الحشر، الآية: ١٣.

(٢) سورة الحشر، الآية: ١٤.



﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعاً﴾، فإنّه هكذا يبدو للعين لأوّل وهلة: قومٌ مجتمعون في منطقةٍ واحدة، يكونون جيشاً كامل العدّة والعدد.

إلّا أنَّ الجماعة إنّما تتكوّن والجيش إنّما يستقيم أمره، مع وحدة الرأي والتآلف على أساس العقيدة والهدف المشترك، والحماس نحو السير إليه بكلّ جدٍّ وإخلاص.

أمّا الجماعة التي تتكّون لمجرّد تجاور الأجسام ﴿وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى﴾، فإنّها ليست – في النظر الدقيق– بجماعةٍ على الإطلاق، وإنّما هو أحد أوهام الحسّ البصري، فإنّها لا تجمعها رابطة، ولا يُخاف منها أيّ خطر.

﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَ يَعْقِلُونَ﴾[1]، إذ لو كانوا قوماً ذوي تفكيرٍ سديد وبُعد نظر، لأدركوا مصالحهم، ولعلموا أنَّ وحدة الصفّ واتّفاق الكلمة من ضروريّات مكافحة العدوّ المشترك.

وهذا الشيء الثمين الجوهري – الذي يجهله هؤلاء اليهود– هو الذي يريد القرآن أن يخرج به بعد تلك الجولة المفصّلة، في الحكمة والموعظة الحسنة، كنتيجةٍ حتميّةٍ واضحةٍ لكلِّ ذلك.

وما ذلك إلّا ضرورة توحيد الصفّ واتّفاق الكلمة، ومركزيّة العاطفة على أساس العقيدة والإيمان، وعلى أساس الهدف الإسلامي الأعلى المشترك، ذلك الهدف الذي ينبغي أن يجعله المسلم كلّ همّه في الحياة؛ توخّياً لانتصار الإسلام وانتشاره في ربوع الأرض، يهدي البشريّة جمعاء إلى سبل السلام ويخرجها من الظلمات إلى النور، ويهديها إلى صراطٍ مستقيم.

لذا نرى القرآن – بعد خلوصه إلى هذه النتيجة الرائعة– ينادي

(١) سورة الحشر، الآية: ١٤.

بصراحةٍ ووضوح: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ﴾[1]. والآية وإن كانت واردةً في مورد القتال، إلَّا أنَّ تكوين هذا البنيان المرصوص ضروريٌّ لكلِّ أعمال الدعوة، وفي سبيل الوصول إلى أيِّ هدفٍ من أهدافها، مهما سَهُل وصَغُر.

(٩)

وعندما ينتهي القرآن من هذه المراحل جميعاً بنجاحٍ تامٍّ، نراه يبدأ مرحلةً جديدةً في البحث حول هذا المفهوم الجوهريّ الثمين، مفهوم (وحدة الصفّ).

وهذه مرحلةٌ عرفنا بعض خطوطها فيما سبق، بشكلٍ استطراديٍّ وعاجل، إلَّا أنَّ التأكيد عليها هنا أشدّ وآكد.

ونعرف في هذه المرحلة: أنَّ وحدة الصفّ وتضامن الكلمة وتأليف القلوب، إنَّما هو فيضٌ من الله، ونعمةٌ من نعمه الكبرى عزّ وعلا؛ وما ذلك إلَّا لأنَّ وحدة الصفّ واتّفاق الكلمة ومركزيّة العاطفة، إنَّما هو أثرٌ من آثار العقيدة، وثمرةٌ من ثمراتها المهمّة الرئيسيّة، والعقيدة بنفسها هي نورٌ إلهيّ، ونعمةٌ من أنعم الربّ الرحيم، تفضّل بها لهداية البشر، وإخراجهم من ظلمات الجهل والضلال إلى أُفق النور والحياة.



كما أنَّ وجود العقيدة في المجتمع غير مجدٍ للشخص، إلَّا إذا انضمّ إليها التوفيق الإلهيّ له بأن يهتدي ويرشد، وأن تلامس أوتار قلبه أنغام الإيمان؛ لكي يستطيع بهذا الإيمان أن يتّخذ مكانه اللائق في الصفّ الموحّد،

---

(١) سورة الصف، الآية: ٤.

بـين إخوتـه في العقيـدة، وأن يمـزج عاطفتـه مـع عـواطفهم، ووجدانـه بوجدانهم.

وهذا ما سبق أن بيّناه بنحوٍ سريع، حـين تلونـا قولـه عـزّ مـن قائـل: ﴿فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً﴾[1]، أمّا الآن فالصورة آكد وأوضح وأكثر تفصيلاً، قال الله عزّ وجلّ: ﴿هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ﴾[2]، فالله عزّ وجـلّ هـو الذي أنعم على النبيّ صلى الله عليه وآله بالنصر والتأييد الإلهيّـين، وبـالمؤمنين أيـضاً بـأن رزقهم قلوباً مؤمنةً به، وضمائر مخلصةً له.

﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾[3]، وهو الذي أنعم على نبيّه صلى الله عليه وآله أيضاً، بأن ألّف بين قلوب أصحابه ووحّد كلمتهم وجمع صفّهم، بواسطة تلـك العقيـدة السامية التي أنزلها بينهم، والتأييد الإلهي الذي رزقهم.

وهذه هي الأُخوّة الصادقة، والتأليف الحقيقـي بـين القلـوب، ذلـك التأليف الذي يمكن أن تجنى منه ثمراته الكبرى المطلوبة يانعةً شهيّة.

أمّا الأُخوّة القائمة على أساس المادّة، والـصفاء الحاصـل مـن توافـق المصالح الضيّقة، فهو تأليفٌ صـوريّ، لا يحتـوي عـلى أيّ مغـزىً أو روح، وإنّما هو مجرّد سطحٍ ظاهريّ من الوهج العاطفي، سرعان ما يخبو وينطفـي، عندما ينطفئ سببه ويخبو، وما أسرع ما يكـون ذلـك مـن المـصالح الـضيّقة والمادّة المقيتة.

وهذا ما يقرّره القرآن قائلاً: ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مَا أَلَّفْتَ بَـيْنَ

---

(1) سورة آل عمران، الآية: ١٠٣.

(2) سورة الأنفال، الآية: ٦٢.

(3) سورة الأنفال، الآية: ٦٣.

قُلُوبِهِمْ﴾[1]، فليس التأليف الحقيقي ممّا يمكن أن يجنى ببذل المال مهما كثر وازداد، وإنّما التآلف المطلوب هو القائم على أساس العقيدة والأُخوّة في الله، والقائم على أساس التوفيق الإلهيّ. إذن، فليس للمال أيّ أثرٍ في التأليف بين القلوب: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[2].

ويستنتج القرآن من ذلك نتيجةً رائعة، هي كلّ ما يُتوقّع من وحدة الصفّ، من آثارٍ وثمرات، قال الله عزّ وعلا: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[3]، في نضالك العقائديّ الكريم، مع قوى الكفر والطغيان؛ وجهادك في سبيل رسالتك الإلهية المقدّسة. فإنَّ التوفيق الإلهي، وهذه الجماعة المؤمنة المندفعة في سبيل ربّها، المتضامنة في عقيدتها، هما الكفيلان بإيصالك إلى شاطئ النصر والسلام.

(١٠)

وعند الانتهاء من هذه المراحل كلّها، يبدأ جانبٌ آخر من جوانب هذا المفهوم الجوهريّ الثمين، وهو الجانب الأخير والأساسي في وجود هذا المفهوم وضمان استمراره.

فإنَّ المراحل كلّها، إذا انتهت بفوزٍ ونجاح، وتكلّلت بأهدافها الكبرى، فإنَّ ذلك ممّا يستدعي من الحيطة والحذر أكثر فأكثر.

فإنَّ الضمانات لوحدة الصفّ واتّفاق الكلمة، مهما كانت قويّة، ومهما

---

(١) سورة الأنفال، الآية: ٦٣.

(٢) سورة الأنفال، الآية: ٦٣.

(٣) سورة الأنفال، الآية: ٦٤.

كانت التأكيدات عليها شديدة، إلّا أنّه من المحتمل أن يتدخّل عنصر الضعف الإنساني في الموضوع، وتندسّ إلى الحركة في بعض مراحل تطوّرها بعض الأخطاء والعقبات التي تهدّدها بشرٍّ مستطير.

وإنَّ أهمّ هذه المساوئ وأخطر العقبات، هو التفرّق واختلاف الرأي وشقّ العصا، هذا الأمر الرهيب الذي رأينا آثاره السيّئة على الكفّار، فمن المنطقي جدّاً أن نحذر كلّ الحذر في تدسّسه إلى صفوف المسلمين، ونضع الضمانات الكافية لذلك.

وينبغي أن يكون الضمان قويّاً حاسماً، وأشدّ تأثيراً بكثير من الضمان الذي استطعنا أن نحدث به الاتّفاق والوحدة، فإنَّ الظروف الذي يحدث فيها الاختلاف أخطر وأدقّ بكثيرٍ من الظروف التي يمكن أن تُحدث الأُخوّة والوفاق.

وقد تصدّى الإسلام لذلك، فأحكم خططه وسدّد نظره، وأعطى المشكلة علاجاً حاسماً غير قابلٍ للتأويل والتبديل؛ حيث أمر المسلمين عند بروز أيّ اختلافٍ بينهم بالرجوع إلى نفس المصدر الذي استقوا منه عقيدتهم ودينهم، فإنَّه المصدر الحكيم، وإنَّ قوله الفصل في أيّ شأنٍ من شؤون المسلمين.

فإنَّ المسلمين بعد أن استقوا عقيدتهم من ذلك المصدر الإلهيّ، واعتمدوا عليه في تمام أُمورهم، وحلّ جميع مشاكلهم، ليأخذ بيد الإصلاح جميع نقائصهم ولينشر العدل والرفاه في ربوعهم. إذن، فينبغي أيضاً أن يرجعوا إليه لتوحيد اختلافاتهم والبتّ في آرائهم، والنظر فيها بمنظار العدل والحكمة والسداد.

والرجوع في ذلك إليه من صميم وظيفتهم الدينيّة، ولا يعدّ ذلك منهم أيّ تساهلٍ أو تنازلٍ بعد أن قال الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، وهذه هي عقيدة الإسلام، وهي بنفسها تقتضي حلّ المشكلة على هذا الوجه وإطاعة الأمر بالرجوع إلى نفس هذه الناحية المقدّسة عند النزاع ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾[1].

فالردّ إلى الله والرسول من شأن المطيعين المؤمنين بالله واليوم الآخر، وإنَّ رفض هذا المبدأ رفضٌ للمبدأين الآخرين، وخروجٌ عن الإيمان، كيف لا وهو يكون عصياناً لأمر الله وتمرّداً على وصاياه، بالإضافة إلى الأمر الآخر المهمّ، وهو أنَّ الرجوع إلى غير هذا المصدر لن يستطيع حلّ الاختلاف ولن يكون حلّه صحيحاً موفّقاً، بعد أن كان متجنّباً للمصدر الإلهيّ الأزليّ الحكيم، ومقتصراً على العقل البشريّ القاصر عن إدراك مصالحه الحقيقيّة.

قال الله عزّ وجلّ في نفس السياق: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾، وهو مجرّد زعم لا ظلّ له من الحقيقة، لأنّهم ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ﴾، أي: الطغاة وحكّام الجور، والرجوعُ إليه في مثل هذه الأمور الحساسة، إيمانٌ به، ﴿وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾ وليس عملهم ذلك إلّا من همزات الشيطان وإغرائه ﴿وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلالاً بَعِيداً﴾[2].

---

(١) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(٢) سورة النساء، الآية: ٦٠.

ويستنتج القرآن من ذلك نتيجةً واضحةً طبيعيّة، هي أنَّ رفض الرجوع إلى الله والرسول حين الاختلاف، وتفضيل الرجوع إلى غيره في ذلك، إنَّما هو من شأن المنافقين، الذين يُظهرون الإيمان ويُبطنون الكفر؛ حيث يقول جلّ وعلا: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتَ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُوداً﴾[(١)].

وليس معنى الردّ إلى الله والرسول هو الرجوع إليهما مباشرةً، ليقال إنَّه ممّا لا يتيسّر إلَّا لمَن كان متّصلاً بمصدر الوحي في زمن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله، وإنَّما المقصود من ذلك هو الرجوع إلى ذلك المصدر أو إلى من جعله حجّةً بيننا وبين الله، وهم الأئمّة الهداة المعصومون الاثنا عشر (عليهم الصلاة والسلام). فإن لم يمكن الرجوع إلى كلّ ذلك، فيرجع إلى ما جعله الله حجّةً بيننا وبينه في مثل هذه الحال، وهو الكتاب والسنّة، مع صحّة التدقيق فيهما والاستنباط منهما، وذلك لا يتأتّى إلَّا للمجتهدين العارفين لذلك.

وهذان المصدران الإسلاميّان، كفيلان بحلِّ جميع الاختلافات وتذليل جميع المشكلات؛ وذلك لأنَّهما لم يغادرا صغيرة ولا كبيرة إلَّا أحصياها، وأعطياها حكماً حاسماً دقيقاً لا زيف فيه ولا اختلال.

وأمّا المسائل المستحدثة والمشاكل المستجدّة، فقد وضعا لها قواعد عامّة، يمكن الرجوع إليها عند الحاجة، وبذلك لا تبقى أيّ مسألة مهما كانت إلَّا وتدخل ضمن هذين المصدرين الإسلاميّين العظيمين: الكتاب والسنّة.



---

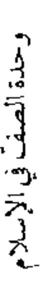
(١) سورة النساء، الآية: ٦١.

نعم، الشيء الذي ينقصنا تجاه الكتاب والسنّة، هو أنّنا لا نفكّر بردّ مشاكلنا إليهما ولا نبحثها على ضوئهما، بل ندع ذلك إلى عقولنا البشريّة القاصرة، مع الإعراض عن ذلك النور الكونيّ الوهّاج، وهذا قصورٌ فينا وليس قصوراً في مصدر التشريع، كما هو واضح.

(١١)

بعد هذه الجولة المفصّلة بين آي القرآن الكريم وإرشاداته، نكون قد عرفنا كيف أنَّ القرآن قد أعطى الدستور الكامل والتصميم الدقيق لضمان وحدة الصفّ واتّفاق الكلمة، وليس علينا بعد ذلك إلَّا أن نفتح لذلك قلوبنا ونقدّم عقولنا، لتفهّمهما والاستضاءة بنورهما والأخذ من معينهما الفيّاض المنير، كما فعل ذلك إخواننا المسلمون في مبدأ الدعوة الإسلاميّة رضي الله عنهم أجمعين[1].

محمّد الصدر





(١) نشر هذا المقال بتغيير بسيطٍ في ثلاث حلقات، في أعداد [مجلّة] الأضواء الإسلاميّة التالية ٧- و٨ - و٩- و١٠، من السنة الخامسة ١٣٨٥= ١٩٦٥، [ونشر القسم الأخير منه في العدد الأوّل من السنة السادسة] (منهقُدِّسَ سِرُّهُ).

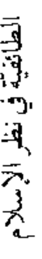


الطائفية في نظر الإسلام

الطائفية في نظر الإسلام[1]

أخي في الله، ورفيقي على درب الجهاد الصاعد، أبا حامد أيّده الله تعالى.

سألتني - دام توفيقك - عن وجهة النظر الإسلاميّة، في خضم هذه السَّورَة[2] الكبرى التي نعيشها في أيّامنا الحاضرة من جرّاء تفشّي مشكلة (الطائفيّة)، وعن الأُسلوب الذي ينبغي [أن] ننظر به إلى هذه المشكلة، وأن نضع من خلاله لها الحلول، في مقابل تياراتٍ أُخرى غير إسلاميّة قد تنظر إلى هذه المشكلة من زاويةٍ أُخرى وتفسّرها من وجهةٍ ثانية، منافيةٍ مع تعاليم الإسلام.





فأقول: نحن الآن، وألسنةُ اللهب الطائفي ترتفع في ربوع بلادنا، محاولةً بكلِّ جدٍّ وقسوة أن تأتي على الأخضر واليابس منّا، وأن تلفّ في زوبعتها المروّعة، المخلصَ والخائن، والمؤمنَ والفاسق، ينبغي علينا أن نفهم جوهرها ومغزاها، وأن نعرف اتّجاهها وأن نعيّن وجهة النظر الخاصّة التي يجب أن ننظرها نحو هذه المشكلة، ونحو الحلول التي قد توضع لتلافيها.



فنعرض ذلك كلّه في ضوء الإسلام وتعاليمه الرشيدة؛ لنكون على بصيرةٍ من أمرنا، غير حائرين في هذا الخضمّ المتلاطم، ولا متردّدين في ميدان الجهاد الكبير.

---

(١) [تاريخ كتابة البحث] الجمعة ٩/ شعبان/ ١٣٨٥ = ٣/ كانون الأوّل/ ١٩٦٥ (منه قُدِّسَ سِرُّه).

(٢) أي: الوثبة، يُقال: سرتُ إليه، أي: وثبتُ إليه. راجع لسان العرب ٤: ٣٨٥، فصل السين المهملة.

(١)

والذي ينبغي أن نعرفه في أوّل المطاف، هو أنَّ هذا الخلاف الطائفي بشكله الحاضر الملموس ليس خلافاً طائفياً قائماً على أساس الإسلام، وإنَّما هو خلافٌ مصلحيّ، اقتضاه اصطدام المصالح والمنافع بين جهتين من الناس. وكان من الطبيعيِّ أن تسيطر الجهة التي بيدها زمام الحكم وأن تستقلّ بإدارة البلاد وأن تُقصي مَن سواها عن مناصب الحكم.

إنَّ هذا الخلاف الطائفي، بالإضافة إلى أنَّه خلافٌ مقيتٌ في نظر الإسلام، فإنَّه أيضاً أجنبيٌّ عن الإسلام، لم يأخذه أيٌّ من الطرفين كمشكلة يقع فيها النزاع، أو يجب عنها الدفاع.

أمّا أنَّه خلافٌ ممقوتٌ في نظر الإسلام، وغير صحيحٍ بحسب تعاليمه وإرشاداته؛ فلأنَّ الإسلام دعا إلى وحدة الصفّ والتآلف ورصّ صفوف المسلمين؛ بنصّ كتابه الكريم، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فقال عزّ من قائل: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾[١]، وقال أيضاً: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنيَانٌ مَرْصُوصٌ﴾[٢]. كما أنَّه من ناحيةٍ أُخرى جعل مقاييس التفاضل بين الناس هي: العلم والتقوى والجهاد، إذا انصهرت هذه الصفات الثلاث في بوتقة الإسلام وصدرت عن معينه الفيّاض، قال الله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[٣]،

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٩٢.

(٢) سورة الصف، الآية: ٤.

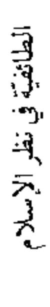
(٣) سورة الزمر، الآية: ٩.



وقال أيضاً: ﴿وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[1]، وقال نبيّ الإسلام صلى الله عليه وآله: «لا فضل لعربيٍّ على عجميٍّ إلّا بالتقوى»[2].

ولم يفرّق في ذلك بين مذهبٍ ومذهب، بتصريحٍ ولا تلميحٍ، من قريبٍ ولا بعيد. فكلّ مَن حمل علماً إسلاميّاً، وكلّ مَن جاهد في سبيل الله، وكلّ مَن اتّقى الله حقّ تقاته، فهو قائمٌ بالواجب الإسلامي - مهما كانت وجهة نظره- ومستحقٌّ عليها الجزاء الإلهيّ.

والإسلام من ناحيةٍ ثالثة، يريد - كما تعلم- هداية البشر ويطلب سيادة قانونه الذي أرسله إليهم ليخرجهم من الظلمات إلى النور، ويهديهم إلى الصراط المستقيم؛ لكي يطبق العدل والرفاه وجه الكرة الأرضيّة. وذلك لا يمكن أن يتحقّق حتّى على مرحلة التفكير، إلّا إذا تعاون سائر المسلمين وتعاضدوا ووضعوا المناهج المشتركة، وصمّموا الأعمال المتّحدة، المتّجهة إلى هذا الهدف البعيد العظيم.



وحيث كان هذا الهدف هو المقصود الأعلى للإسلام في مجيئه إلى البشر، إذن فمقدّماته وتمهيداته، والتي من أهمّها تضامن المسلمين واتّحادهم، يكون مطلوباً للإسلام، بل واجباً عينيّاً في مثل أيّامنا الحاضرة، على كلّ فردٍ مسلمٍ من أيّ مذهبٍ كان.

وأمّا أنّ خلافنا الطائفي بشكله الملموس في الوقت الحاضر، أجنبيٌّ عن الإسلام بالكلّيّة، لم يأخذه بنظر الاعتبار، لا كمشكلةٍ يقع حولها النزاع، ولا

(١) سورة النساء، الآية: ٩٥.

(٢) تحف العقول: ٣١، خطبة النبيّ صلى الله عليه وآله في حجّة الوداع، وبحار الأنوار ٧٣: ٣٥٠، خطبة النبيّ صلى الله عليه وآله.

كحلٍّ يحسم الخلاف؛ وذلك لأنَّ غاية ما يطمع بـه الحـاكمون ومَـن يـسير في ركابهم من الجهات غير الشيعيّة، هو إقصاء أفراد الشيعة عن الحكم وإبعادهم عن الإدارات والمرافق العامّة للدولة، وجعلهم في عزلةٍ اجتماعيّةٍ واقتـصاديّة؛ لأجل إنزال حِقد تأريخٍ قديمٍ بهذه الفئة المستضعفة، وأنَّ غاية ما لدى الـشيعة الذين يعيشون هذه المشكلة، من أملٍ ورجاءٍ ومطالب - في حـدود مـا لمـسناه ورأيناه- هو أن يعود أشخاصهم إلى استلام المناصب، والتـسنّم عـلى كـراسي الحكم وإشغال المرافق العامّة؛ لتنفتح لهم فرصة العمل، ويتسنّى لهم الحصول على القوّة والمال.

والخلاف بهذا الشكل وعلى هذا المستوى، يعتـبر خلافـاً مـصلحيّاً بـين أشخاص، لا بين مذهبين من مـذاهب الإسـلام. فـلا الحـاكمون وأتبـاعهم، حينما يزعمون لأنفسهم أنّهم يخدمون بلادهم، وأنّهم يطبّقـون فيهـا القـوانين العادلة، يأخذون مذهبهم أو دينهم بنظر الاعتبار، ولا حين يقـصون الـشيعة عن الحكم وعن الوظائف العامّة، وحين يُنزلون بهم الويلات يعملون ذلـك، لا لأنّهم مسلمون، ولا لأنّهم (سنّة) أيضاً، وإنّما لأجل كونهم أشخاصـاً ذوي مصالح معيّنةٍ وأغراضٍ خاصّة، معنونين بهذا العنوان فقط.

ولا الـشيعة، حيـنما يحـاولون الوصـول إلى كـراسيّ الحكـم، والمـشاركة في الوظائف العامّة، يأخذون مذهبهم أو إسلامهم بنظر الاعتبار، ويضعون في نيّـاتهم خدمة دينهم لو وصلوا إلى غاياتهم وحصلوا على القوّة والمال. ولا حين يخاصمون في سبيل ذلك وترتفع آهاتهم مستنكرةً الظلم متذمّرةً من التعسّف، يطبّعـون هـذا الخلاف بطابعٍ إسلاميّ أو مذهبيّ صحيح. وإنّما فقط يرسلون الزفـرات محـاولين جلب النار إلى قرصهم وإحراز مصالحهم واجتلاب الفرص لأنفسهم.

إذن، فهذا الخلاف وإن كان خلافاً بين جماعتين، يطلق على كلٍّ منهما اسمٌ معيّن، إلّا أنّه ليس من قريبٍ أو بعيدٍ خلافاً إسلامياً ولا خلافاً مذهبيّاً أيضاً.

إنَّ الخلاف الإسلامي يمكن [أن] يتصوّر إذا وقع حول رأي الإسلام في عملٍ معيّن أو قانونٍ معيّن أو هدفٍ خاصّ.

والخلاف المذهبي يمكن أن يتصوّر في النزاع حول بعض المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الفريقين.

إنَّ أحد هذين الشكلين من الخلاف يمكن أن نسمّيه خلافاً إسلاميّاً أو مذهبيّاً، على اعتبار أخذه للإسلام أو المذهب بنظر الاعتبار، كمشكلةٍ يبحث حولها وكحلٍّ يرسو الخلاف عنده.

وما أبعد ذلك عن الخلاف الدائر في واقعنا المؤلم اليوم.

(٢)

ولا يخفى خطورة هذا الخلاف الطائفي - بشكله الحاضر - على الإسلام وعلى سائر مذاهبه، وبخاصّة تلك المذاهب [التي] وقع أصحابها طرفاً للنزاع. فإنّه لو قرّر له - لا سمح الله - أن يدوم وأن يستفحل، بل وحتّى في شكله الحالي إلى حدٍّ مّا، يترتّب عليه قائمةٌ ضخمةٌ من الآثار السيّئة السوداء التي تجرّ على الإسلام ومذاهبه، بل على مصالح هؤلاء المتخاصمين أنفسهم الشرّ والدمار.

ويمكننا في المقام [أن] ننبّه على بعض المهمّ من هذه السيّئات:

١. إنَّ هذا الخلاف يضع أمام الدول المستعمرة وأمام المبادئ الكافرة



والدعوات الإلحاديّة، وأمام الأطماع الدوليّة، نقطة ضعفٍ واضحة، يسهل على أيٍّ من هذه الجهات استغلالها بكلّ بساطةٍ ويسر للنفوذ إلى بلادنا والتأثير على قلوبنا وعقولنا، على حين نحن مشغولون بالجدل العقيم، لا ننظر إلى الدنيا إلّا من خلال زاويته الضيّقة، لا نعلم ما الذي يدور حولنا من أحداث.

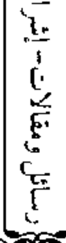
بالإضافة إلى أنّ نفس هذا الخصام، يكون مادّةً دسمةً لهذه الجهات الكافرة المستعمرة، لوضع الحلول والشعارات البرّاقة الخلّابة، لجلب البسطاء من الفريقين إلى صفّها، والتأثير عليهم في سبيل الدخول تحت لوائها، ويكون هذا الخلاف مستنقعاً جيّداً لصيد مثل هذه الأسماك.

ويكون النصر في نهاية المطاف - لا سمح الله- لهذه الجهات الكافرة، فهي التي تتولّى القيادة حينئذٍ، وهي التي تملأ مناصب الحكم والمرافق العامّة. وسوف لن يكون لأيٍّ من الفريقين أيُّ تقدّمٍ أو نجاح في هذا السبيل.

وحتّى لو تسنّم بعض أفرادهم كراسي الحكم، فإنّما يكون ذلك لا لأجل كونه سنيّاً أو شيعيّاً، ولا لأجل كونه مسلماً، وإنّما لأجل كونه متّبعاً لإحدى المذاهب اللاإسلاميّة المنحرفة المسيطرة على دفّة الحكم.

٢. ومن سيّئات هذا الخلاف، أنّه يسدّ أمامنا طريق الهدف الإسلامي المشترك، ويغلق في وجهنا باب العمل الإسلامي المتّحد والآمال الإسلاميّة المشتركة. ذلك الهدف وتلك الآمال التي يطلب منّا الإسلام بكلّ صراحةٍ وإخلاص أن نتبنّاها وأن نسير نحوها.

فإنّه سوف يكون من الآثار القريبة المباشرة لهذا الخلاف، تبعثر الجهود وتشتّت القوى والأفكار، وصرفها واستنفادها في هذا المجال الضيّق، وفي الجدل العقيم الذي لا يُسمن ولا يغني من جوع، بدون أن تبقى لدينا بقيّةٌ من



وقتٍ وجهدٍ ومالٍ وتفكير، تصلح لبذلها في سبيل الإسلام، أو أن تجعل واسطةً في سبيل الهدف الإسلامي الأعلى.

وليت هذا الخلاف كان خلافاً إسلامياً يدور حول نقطةٍ إسلاميّةٍ معيّنة، يعطي كلّ فريقٍ رأيه ويدلي بوجهة نظره بموضوعيّةٍ وإخلاص.

إذن لكان له أثرٌ في الإسلام، ولأغنى الفكر الإسلامي بحلولٍ طيّبة، وأفكارٍ مجيدةٍ تصدر من أيّ مذهبٍ من مذاهب الإسلام. ولكن خلافنا الحاضر مع شديد الأسف بعيدٌ عن روح الإسلام، سلباً وإيجاباً، وإنّما هو خلافٌ بين مصالح، ونزاعٌ على أهواء.

٣. ومن سيّئات هذا الخلاف: أن يغيّر - لا محالة- مقاييسنا الإسلاميّة، ويقلبها إلى مقاييس طائفيّةٍ لا إسلاميّة.



فإنَّ لنا - كما لا يخفى- بصفتنا مسلمين مهتدين بالنور الإلهيّ الأزليّ، وبالقانون الإسلاميّ العادل، وجهات نظرٍ معيّنةً تجاه الحياة وتجاه ما يدور فيها من أحداث وما تثور فيها من مشاكل، ولنا مقاييس معيّنةٌ نزن بها دائماً ذلك، بالميزان الإسلامي الصحيح. ومثل هذا الميزان يجب أن يبقى محفوظاً في نفوسنا، حيّاً في شعورنا وضمائرنا، ما دام الإسلام عقيدتنا، والهدف الإسلاميّ هدفنا وأملنا.

وهذا الميزان الإسلاميّ، يقتضي الشعور بالجماعة الإسلاميّة ككلّ، والشعور بأنَّ الانتصار الإسلاميَّ الذي تحرزه أيّ جهةٍ إسلاميّةٍ بصفتها الإسلاميّة يعتبر نصراً لنا؛ لأنّه نصرٌ للإسلام، وبأنَّ خذلان أيّ جهةٍ بصفتها الإسلاميّة خذلانٌ لنا؛ لأنّه تقهقرٌ في الوضع الاجتماعي الإسلامي لا محالة، لا يفرّق في ذلك بين جهةٍ وأُخرى أو مذهبٍ وآخر.

على حين سوف ينقلب الأمر ويتغيّر وجه الميزان، إذا نظرنا من الوجهة الطائفيّة الضيّقة، [و] سوف نشعر أنّنا جماعة، والمذاهب الأُخرى من جماعاتٍ أُخرى، بعيدةٍ عنّا بقليلٍ أو بكثير، وسوف لن نشعر بأنَّ انتصاراتهم الإسلاميّة انتصاراتنا، وأنَّ اندحارهم في العمل الإسلامي اندحارٌ لنا، وسوف لن نشعر بأنَّ خدمتهم للإسلام خدمةٌ لديننا وعقيدتنا.

في حين إنَّ هذا ممّا لا يرتضيه الإسلام جزماً، ولا يريده ربّ العباد حتماً، بعد أن كانت العقيدة الإسلاميّة تقتضي شعوراً غير هذا الشعور، وإحساساً إسلاميّاً أعلى مستوىً وأوسع أُفقاً.

بالإضافة إلى ما يخلّفه هذا الشعور من حزازاتٍ وأحقاد، وإلى ما يترتّب عليه من صعوبةٍ بالغةٍ في التشارك في العمل الإسلامي والاتّحاد في الهدف الديني، والتضامن في سبيل ردّ عادية القوى الجبّارة المتكتّلة للإجهاز على الإسلام وإطفاء نور الله عزّ وجلّ، والله متمّ نوره ولو كره الكافرون، وسوف يترتّب على ذلك: أنَّ كلّ طائفةٍ بمفردها سوف لن تستطيع أن تحقّق من هذه الأهداف الإسلاميّة إلّا أقلّ القليل.

(٣)

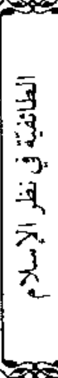
إذن، فيجب أن ننظر إلى هذا الخلاف الطائفيّ من أعلى، من وجهة النظر الإسلاميّة الخالصة، وأن نقيس وجهات النظر المختلفة بمقياس الإسلام، وأن نقدّر مصالحنا ونحدّد فعاليّتنا بالمقدار والحدّ الذي يريده الإسلام، وأن نوجّه عواطفنا وانفعالاتنا حيث يوجّهنا ديننا الخالد القويم.

ونحن إذا وطّنّا أنفسنا بعمقٍ وإخلاصٍ على ذلك - وما أصعب هذا التوطين وما أدقّه- نستطيع أن نجني من الثمرات الإسلاميّة الجميلة الناضجة

التي تتيح لأنفسنا ومجتمعنا وسائر مذاهبنا الإسلاميّة كلَّ خيرٍ وفلاح.

١. فإنَّنا إذا أخذنا المقياس الإسلامي بنظر الاعتبار، ورأينا ما يتهدّد الإسلام من أخطارٍ عديدةٍ رهيبة، تحاول القضاء على كيانه والإجهاز على عقيدته، نقدّر حينئذٍ بوضوح، ضرورة التضامن بين المسلمين وجمع شمل الجماعة الإسلاميّة ورصّ صفوفها بأكبر قدرٍ مستطاع، بشكلٍ يضمن دفع هذه الغوائل، وردّ عدوّ الإسلام المشترك.

ونحن إذا لاحظنا ذلك، كنّا دعاة وحدةٍ وائتلاف، لا دعاة فرقةٍ واختلاف. لم نشارك أحد الفريقين في كيل الشتائم والاتّهامات على الفريق الآخر، أو استعراض العضلات وإظهار القوّة والجبروت أمامه. كما لم نكن صيّادين في الماء العكر، نستغلّ هذا النزاع في نقله من المستوى المصلحي إلى المستوى المذهبي والعقائدي، باستعراض نقاط الخلاف بين المذهبين والإصرار على وجهة نظرٍ معيّنة، كما يحاول بعضنا أن يفعل.



إنَّ كلّ هذه الأعمال، لا تجلب إلَّا شقّ الصفوف وزيادة الاختلاف، وهي - بكلّ تأكيد- غير مَرْضيّةٍ من وجهة نظر الإسلام، ولا من قِبل الأئمّة الهداة عليهم السلام، أُولئك القوّاد الإسلاميّين المقدّسين الذين سلّموا - في الغالب- الدولة الإسلاميّة القائمة على انحرافها وفسقها، وعدم رضائهم عنها، حقناً لدماء المسلمين، وابتعاداً عن الفتنة، وتوخّياً لوحدة الصفّ، لئلّا يضعف أساس الإسلام، فينفتح منه عدّة أبواب لدخول الأغيار وشيوع آراء الإلحاد.

٢. ومقاييس الإسلام تدعونا إلى النظر إلى نقاط الخلاف من وجهةٍ معيّنة، تختلف كلّ الاختلاف عمّا يطمع كلا الفريقين أن يقوم به.

فسوف لن نتمنّى أن يملأ الوزارة أو مختلف مرافق الدولة رجالٌ من

الشيعة وحسب، لن نتمنّى رغم كونهم معنونين بهذا العنوان؛ لأنّه عليهم عنوانٌ فحسب، من دون أن يكون وراء هذا الاسم واقعٌ خارجيّ.

فهو وإن كان يشعر بالعصبيّة الشيعيّة عند ضيق الخناق، إلَّا أنَّه لا يفكّر من قريبٍ أو بعيدٍ في خدمة الإسلام، ولا بالمشاركة الفعّالة في العمل الإسلامي المثمر، أو استغلال الفرصة لخدمة دينه أو مذهبه، لا يفكّر إلَّا في حدود مصالحه، وفي حدود القوّة التي حصل عليها شخصيّاً، والراتب الضخم الذي يقبضه كلّ شهر.

فإذا نظرنا بمقاييس الإسلام، لن تعجبنا الكثرة من هؤلاء الأشخاص وتسلّمهم زمام الحكم والإدارة في البلاد، رغم كونهم محسوبين على الشيعة ومنتسبين إلى المذهب؛ إذ لعلّ أيّ رجلٍ آخر يعتنق مذهباً من مذاهب الإسلام، أو يحمل عقيدةً باطلة، إذا كان منصفاً ومخلصاً يحمل بين جنبيه عقلاً وقلباً وضميراً إنسانيّاً، فإنَّه خيرٌ من هذا الرجل الشيعيّ المتفسّخ.

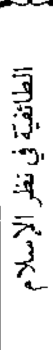
إذن سوف تزعجنا هذه الكثرة، وسوف لن نحمد الحكومة ولن نشكرها، على زيادتها لأرقام هؤلاء في إدارتها ومرافقها، وسوف لن نحاول زيادتهم، إذا صرنا متنفّذين حاكمين، كما يفعل بعض إخواننا الشيعة في الدوائر التي يسيطرون عليها.

فإنَّنا بصفتنا الإسلاميّة، ينبغي علينا أوّلاً وبالذّات، عدم الطمع في التوظّف في أيّ دولةٍ ظالمة غاصبةٍ لحقّ آل محمّد ﷺ، وعدم الطموح إلى هذا الهدف المقيت الذي أصبح - مع شديد الأسف - هو الهدف الرئيسيّ أو الوحيد لشبابنا الناهض، كما يجب عدم التعاون مع مثل هذه الدولة، إلَّا فيما كان مصلحةً إسلاميّةً محضة، باعتقادنا وأمام ربّنا وضميرنا. ونحن أيضاً

بصفتنا الإسلاميّة، إنّما نقدّر الموظّف بمقدار الجهود الإسلاميّة التي يبذلها، والعمل الديني الخيّر الذي يقوم به، والخدمة المخلصة التي يقدّمها للمسلمين في حدود صلاحيّاته ومسؤوليّاته. لا نأخذ بنظر الاعتبار - بعد ذلك- أيّ صفةٍ أُخرى له.

وحين نطالب بإدخال أشخاصٍ معيّنين في السلك الحكومي أو العسكري أو الدبلوماسي، لابدَّ أن نتوخّى فيهم هذه الصفة، ولا نكتفي بأن يكونوا معنونين بالتشيّع وحسب.

ونحن أيضاً، حين نطالب بالقوّة والمال لأنفسنا وبفتح الفرص وفسح المجال أمامنا للدخول في الحياة العامّة، يجب أن لا نقصد في ذلك مصالحنا وأهواءنا فقط، وإلّا كنّا عَبدَةً للمادّة وراكضين وراء الشهوات، ولا أن نقصد بصفتنا متّصفين بعنوان التشيّع وحسب، فإنَّ هذا أيضاً لا يكفي، وإنّما يجب علينا أن نكرّس جهدنا في جلب القوّة والمال والمصالح لأنفسنا، بصفتنا مسلمين معتقدين بدين الإسلام، عاملين في سبيله، مطبّقين لنظامه العادل على حياتنا وسلوكنا؛ لتكون قوّتنا حينئذٍ قوّةً للإسلام ومصلحتنا مصلحةً له، وإلّا فسوف لن تكون لمصالحنا أيّ قيمةٍ في وجهة نظر الإسلام.



ونحن أيضاً، إذا أخذنا الإسلام بنظر الاعتبار فسوف لن نأسف لكثيرٍ ممّا يعتبره البعض خسارةً للتشيّع، كإلغاء مجلس التمييز الجعفري، أو إقصاء أشخاص من الشيعة عن مناصبهم؛ لأنّهم مصلحيّون أو لأنّهم يحملون في نفوسهم وأفكارهم مبادئ إلحاديّة، أو عقائد هدّامةً منحرفة.

أمّا مثل هؤلاء الموظّفين، فعزلهم وإقصاؤهم عن الحكم، لا شكّ أنّه خيرٌ على الإسلام والتشيّع، من بقائهم متنفّذين يعيشون على حساب الشعب



المسلم وعلى أعصابه، وهم محسوبون عليهم زوراً وبهتاناً.

وأمّا مجلس التمييز، فلم يرد مثل هذا العنوان في الإسلام، لكي نودّ تطبيقه في المجتمع الإسلامي، وإنّما استورده الشرق من القوانين الغربيّة الحديثة.

إذن، فلا ضير من إلغائه، وليس لنا المطالبة بإعادته في الإسلام؛ لأنّنا حينئذٍ نكون مطالبين بإحداث شيءٍ خارجٍ عن نطاق الإسلام، والقيام بعملٍ أجنبيٍّ عن تعاليم ديننا الحنيف. فتكون هذه المطالبة - لو وقعت منّا- بعيدةً عن روح هدفنا، وغير مرتبطةٍ بعملنا كدعاةٍ للإسلام.

أمّا كونه مجلساً جعفريّاً، وأمّا كون الأشخاص المشتركين في ملء كراسيه، كانوا ذوي مذهبٍ معيّن، فهذا ليس داعياً إلى الأسف، وإنّما هو في الواقع، ممّا يضرّ أكثر ممّا ينفع من جهاتٍ عديدة، ربّما تتّضح ممّا قلناه آنفاً.

نعم، يجب علينا المطالبة بتطهير الجهاز القضائي، وجعله جهازاً إسلاميّاً يتّصف أشخاصه بالإخلاص الإسلامي والنزاهة المؤقّتة، مع المطالبة بتطبيق قانون الإسلام الخالد في القضاء، بمختلف أنواعه ومراتبه، ويطبّق على أهل كلّ مذهبٍ آراء مذاهبهم فيه.

٣. ومن نفس الزاوية، يجب أن ينظر السنّي، ويجب أن تنظر الجهات الحاكمة خلالها أيضاً، وهي الزاوية الإسلاميّة المحضة التي لا يشوبها تعصّبٌ لا إسلاميٌّ مقيت.

فإذا نظر السنّي من هذه الوجهة العادلة، فسوف يرانا إخوةً له في الدين وشركاء له في الجهاد، وعوناً له على صدّ عادية المهاجمين من أعداء ديننا الحنيف المقدّس المشترك، وسوف يجد فينا فِرقةً إسلاميّةً مخلصةً لدينها وعقيدتها وللهدى القرآني والدين المحمّديّ.

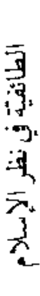
إذن، فينبغي أن يريد لها الخير والصلاح، وأن يربطه مع أفرادها أواصر المودّة والإخاء، وأن يشاركها العمل الجدّي المثمر في سبيل الهدف الإسلامي المشترك.

وإذا نظرت الحكومة من هذه الوجهة، كان حقّاً عليها أن تعزل من إدارتها، كلّ موظّفٍ نفعيٍّ مصلحي، أو منحرفٍ لا إسلاميّ، من دون أن تنظر إلى مذهبه أو تتساءل عن عقيدته ودينه؛ فإنَّ وجود مثل هذا الشخص وتسلّطه على جهةٍ معيّنة في الدولة، يعتبر - مع غضّ النظر عن المذهب- جرثومةً خطيرةً وداءً وبيلاً، وعضواً فاسداً يجب استئصاله واستبعاده عن المجتمع، إذا لم يمكن إصلاحه وإرشاده.

ثُمَّ هي عليها - بعد ذلك- أن تُؤسّس الجهاز الحكومي على أساسٍ إسلاميّ، وتستخدم من الموظّفين ما تتوفّر فيه الكفاءة والقابليّة والإخلاص الإسلاميّ، والشعور الطيّب نحو الأُمّة الإسلاميّة والشعب المسلم المسؤول هو عن خدمته. فإنَّ الحكومة حينئذٍ تكون قد قامت بواجبٍ مجيدٍ يلقيها دينها الحنيف المقدّس على كاهلها، بصفتها مالكةً لزمام الحكم في البلاد.

وإذا أخذت الحكومة الإسلام بنظر الاعتبار، علمت أنَّ لدى دينها القويم منهاجاً كاملاً للحياة، يضمن للدولة بسائر إدارتها وقوانينها وأفرادها وشعبها، نظاماً كاملاً عادلاً يقودهم نحو النور، ويهديهم إلى السعادة والرفاه والفوز في الدنيا والآخرة.

ومن ثَمَّ يجب عليها أن تتصدّى لتغيير سائر القوانين إلى ما يوافق الوجهة الإسلاميّة الخالصة، وأن تتجنّب الموادّ المنحرفة المجلوبة من وراء الحدود، والموضوعة تحت تأثيراتٍ معيّنةٍ من هنا أو هناك، أو تحت تأثير



الأفكار المادّية العامّة التي أوجبتها النهضة الحديثة في أُوربا.

فإنّنا – ولله الحمد– في غنى بديننا وعقيدتنا وقانون إسلامنا، عن أُوربا وعن نهضتها وحضارتها. فإذا علمت الحكومة بذلك وعملت عليه، فقد أدّت واجباً دينيّاً مقدّساً وحقّاً من حقوق الأُمّة الإسلاميّة.

وإذا أخذت الحكومة الإسلام أيضاً بنظر الاعتبار، منعت المخالفات الإسلاميّة التي تقع في دوائر الدولة بمختلف مستوياتها وصلاحيّاتها، أو التي تقع بيد أصحاب المصالح العامّة، كالبنوك والتجّار والصنّاع والمزارعين، كالرشوة والاستغلال والاحتكار والظلم، والانحراف عن مقاصد الإسلام، تلك المساوئ التي شاركت في تردّي المجتمع الإسلامي إلى هوّة الانحراف والفساد مشاركةً فعّالةً كبيرة.

٤. ونحن أيضاً إذا أخذنا بمقاييس الإسلام وإرشاداته، استطعنا بكلِّ سهولةٍ ويسر، أن نحكم على الحلول التي قد تعرض لحلّ مشكلة الخلاف الطائفي أو لأيّ مشكلةٍ أُخرى، نحكم عليها من وجهة نظر الإسلام ومن زاوية المصلحة الإسلاميّة الخالصة، فنعرضها على قواعد الإسلام وتعاليمه لنرى مدى موافقتها معها ومدى مخالفتها لها، فنأخذ بما وافق عقيدتنا وديننا، ونعمل عليه إذا كان تامّ الجهات متكامل العناصر.

أمّا إذا كان مخالفاً لذلك، فنطرحه ونعرف أنّه نابعٌ من منبعٍ مغرض، لا يتّصف بالنيّة الحسنة تجاه الإسلام والمسلمين، وأنّه ينتمي إلى جهةٍ أو مبدأٍ معادٍ للإسلام.

وأمكننا نحن أيضاً بهذا الإسلام، أن نخطّط منهاجاً إسلاميّاً متكاملاً، لحلِّ هذه المشكلة الطائفيّة والتغلّب عليها، أو التغلّب على أيّ مشكلةٍ أُخرى

حدثت أو تحدث في ربوعنا الإسلاميّة.

وبالطبع، فإنَّ هذا المنهاج الذي يمكن أن تكون لـه القابليّـة في التغلّـب على المشكلة الطائفيّة، يجب أن نضعه بشكلٍ إسلاميٍّ مجرّد، لم نأخذ فيـه حتّـى مذهبنا بنظر الاعتبار؛ لكي يكون مورد الرضا والقبول من قبل إخواننـا أهـل السنّة، لنتّفق معاً في عملٍ إسلاميٍّ موحّد مشترك، على القـضاء عـلى المـشكلة الطائفيّة بصفتها المصلحيّة المقيتة، وعلى سائر المشاكل الأُخرى.

(٤)

ونحن مـع كـلِّ هـذا، لا ينبغـي أن نكـون متميّعـين تجاه الحـوادث أو خانعين للظلم والتعسّف، بـل يجـب أن نحفـظ لمـذهبنا وجـوده وشخـصيّته وكيانه؛ فإنَّه الإسلام الحقّ الذي نطق بـه القـرآن وجـاء بـه سـيّد المرسـلين، في اعتقادنا. إلَّا أنّنا يجب أن نحافظ على مذهبنا بصفته إسلاماً وبصفته ممثّلاً حقيقيّاً لهذا الدين المقدّس، لا بصفته [جهة] شيعيّة تعصّبيّة عميـاء، لا تفهـم مـن وراء التعصّب من الدين شيئاً؛ فإنَّ ذلك بكلِّ تأكيد يكون مضرّاً بمذهبنا وديننا.

والمحافظة على المذهب بصفته الإسلاميّة يقتضي عدّة أُمور:

١. أنّه يقتضي الـدعوة إلى الإسـلام مـن خلالـه، وتطبيـق فتـاواه عـلى المجتمع الإسلامي، والمطالبة بـصياغة القـوانين بـشكلٍ يحمـل وجهـة نظـره الخاصّة، بصفتها وجهة نظـرٍ للإسـلام وحـسب، لا بـصفتها وجهـةً خاصّـةً معنونةً بعنوان التشيّع.

ولكن ذلك - أعني: المحافظة عـلى شخـصيّة المـذهب الإسـلاميّة- لا يقتضي بأيّ حالٍ، احتقار العمل الإسلامي الذي تقوم به المـذاهب الأُخـرى، أو الشعور بالحقد أو التعصّب نحوها، حتّى في وجهتها الإسـلاميّة الخالـصة،



أو التماشي عن العمل معها في سبيل الهدف الإسلامي المشترك.

٢. كما أنَّ المحافظة على شخصيّة المذهب الإسلاميّة يقتضينا المطالبة بتطبيق القانون الإسلامي القائل: بتساوي الأفراد أمام الحاكم الإسلامي؛ إذ على ذلك تكون المفاضلة بين الناس، القائمة على أساسٍ آخر، مفاضلةً لا إسلاميّة، يجب على الحكومة رفع اليد عنها وتطبيق قانون الإسلام.

ومن ثَمَّ نطالب بمشاركتنا الفعّالة كمسلمين أكفّاء، في إدارات الدولة بمقدار نسبتنا وعددنا، وبفسح المجال أمامنا للحصول على القوّة والمال والمصلحة، لأجل خدمة ديننا القويم، والمشاركة في مصالح مجتمعنا الإسلامي؛ لتكون مصلحتنا مصلحةً له وقوّتنا قوّةً له.

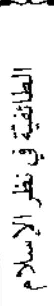
٣. كما أنَّ المحافظة على الشخصيّة المذهبيّة الإسلاميّة، تقتضينا المطالبة بعدم تطبيق القوانين المخالفة لوجهة نظرنا الدينيّة علينا، في الأحوال الشخصيّة والمواريث والقضاء وغير ذلك من قوانين. بل يجب بالإضافة إلى صياغتها صياغة إسلاميّة، أن يطبّق على أهل كلّ مذهبٍ ما يذهبون إليه وما يرضونه من فتاوى وآراء، في أيّ مجالٍ من مجالات الحياة.

٤. كما يقتضينا ذلك، المطالبة بالاهتمام بتدريس القوانين الإسلاميّة والأخلاق الإسلاميّة والتاريخ الإسلامي، في المدارس الرسميّة والأهليّة، على مختلف مستوياتها واختصاصاتها، بدل الاهتمام بالقوانين الغربيّة والرومانيّة والتاريخ الأُوروبي والتاريخ القديم، مع إفهام التلميذ ما يقتضيه مذهبه من تاريخ وقانون وأخلاق، وإعلامه بذلك بتجرّدٍ وإخلاص.

٥. كما يقتضينا ذلك، المطالبة بحقوقنا المغموطة ومصالحنا المهدورة لا بصفتنا شيعة وحسب، بل بصفتنا أهل مذهبٍ من مذاهب الإسلام،

ومخلصين لدين القرآن.

على أن لا نتخيّل، كما يتخيّل الكثيرون من إخواننا الشيعة، أنَّ حقوقنا غمطت ومصالحنا ديست بأيدي وأرجل أبناء العامّة، بصفتهم معتنقين لمذاهب أُخرى وحسب، بل ينبغي لنا أن نعتقد أنَّ أشخاصاً معيّنين متّصفين بالغدر والخيانة واللا إنسانيّة، أكلوا علينا حقوقنا وسدّوا أبواب فرص العيش في وجوهنا، لا بصفتهم سنّة، بدليل أنَّ كلّ فردٍ - مهما كانت صفته- إذا اتّصف بالغدر والخيانة فإنّه لا محالة يقوم بهذه الأعمال، تجاه من يقوده إليها هواه من الجماعات الإنسانيّة، والفاعلون وإن تخيّلوا ذلك، ونحن وإن اقتنعنا به، إلّا أنّه تشويهٌ للحقيقة وإلباسها ثوباً غير ثوبها.



فإنَّ السنيّ لو تابع مذهبه بصفته الإسلاميّة، وأخلص لدينه القويم وقرآنه الكريم، لرأى جهات الاشتراك بيننا وبينه، وأنّها أكبر وأقدس من أن تكدّرها المصالح وأن تقوم أمامها العقبات، أو أن تُغدر على رغمها الحقوق.

٦. كما تقتضينا المحافظة على شخصيّة مذهبنا بصفته الإسلاميّة، المطالبة الفعّالة بالمشاركة الحرّة الواسعة بإبداء الرأي الإسلامي والتعبير عنه في الإذاعة والصحافة والتلفزيون، وإعطائنا وقتاً كاملاً ومكاناً لائقاً يتناسب مع نسبتنا وعددنا في كلٍّ هذه المجالات، للإعلان عن ديننا ومشاركتنا في العمل الإسلامي المثمر.

طبعاً بشرط أن لا نستغلّ ذلك إذا حصلنا عليه، استغلالاً سيّئاً ضدّ المذاهب الإسلاميّة الأُخرى، وأن ندخل في جدلٍ عقيمٍ معها، حول مسائل خلافيّة قديمة، أو أن نحسب أنَّ الحريّة لنا وحدنا، وأنَّ مذهبنا هو وحده الذي يجب أن يعيش وأن يكون نافذ المفعول، وأنَّ غيره يجب أن يُحجر عليه



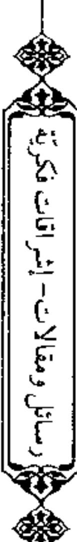
الرأي أو يُحبس في الأطمار.

فـإنَّ كـلّ ذلـك، بالإضـافة إلى كونـه خـلاف المصلحة الإسـلاميّة في عصورنا الحاضرة، التـي يُهـدَّد الإسـلام فيهـا بـالخطر القـويّ المشترك، هـو بالإضـافة إلى ذلـك، مكـابرةٌ للواقـع وإنكـارٌ للوجـود الحقيقـي للمـذاهب الأُخرى وأنصارها، والنظر إلى الدنيا بعينٍ واحدة.

أمّا بعد؛ فأرجو يا أبا حامد أن تكون هـذه الملاحظـات المختـصرة عـلى طولها، واقعةً بإخلاص لإخواننا المسلمين وللشيعة منهم خاصّة، إلى النظر إلى المشكلة الطائفيّة من مستوىً أعلى وأُفـقٍ أوسـع، مـن وجهـة نظـر الإسـلام، وتقييمها بموازينها العادلة الـصائبة، قبـل التـدهور والـدخول في اشـتباكاتٍ جدليّةٍ فاسدةٍ عقيمة، قد تؤدّي بالإسلام والمسلمين إلى ما لا يحمـد عقبـاه، لا سمح الله.

وأرجو أن تكون هذه الملاحظات قد قامت ببعض الوظيفـة الإسـلاميّة تجاه ذلك؛ لتكون نقطة انطلاقٍ صغيرةٍ إلى الأُفق الإسلاميّ الرحـب الكبـير، ومن الله الهدى والتوفيق.

ودم لرفيقك في الجهاد ومخلصك





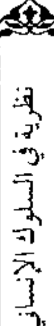
نظرية في السلوك الإنساني

نظرية في السلوك الإنساني[1]

تتوارد على سمعي أثناء مطالعاتي ودراستي عديدٌ من تلك النظريّات التي تسمّى (بنظريّات ذات العامل الواحد)[2]، وهي: النظريّات التي تعزو ظاهرةً معيّنةً من ظواهر الكون، أو تعزو الكون كلّه، إلى عاملٍ واحدٍ فقط.

فمن هذه النظريّات: النظريّة الماركسيّة التي حاولت أن تُخضع الكون بمجموعه إلى تأثير المادّة تحت قيودٍ غليظةٍ من قانون الديالكتيك[3].

ومنها تلك النظريّات العديدة التي تعزو السلوك الإنساني إلى عاملٍ واحدٍ يختلف باختلاف هذه النظريّات، مثل: نظريّة فرويد[4] التي تعزو السلوك الإنساني وما يترتّب على السلوك الإنساني من حضارةٍ ومدنيّةٍ، ومن أخلاقٍ وعاداتٍ وأديان، إلى الجنس، وتعتبر الغريزة الجنسيّة هي العامل الأساسي الوحيد في التحكّم في الشخصيّة الإنسانيّة منذ الولادة وإلى الوفاة.



(١) [تاريخ كتابة البحث] ٣/ ٦/ ١٣٨١ = ١٢/ ١١/ ١٩٦١ (منه قدّس سرّه).

(٢) راجع حول ذلك اقتصادنا: ٥٥، وما بعدها نظريّة المادّيّة التاريخيّة، نظريات العامل الواحد.

(٣) راجع حول ذلك اقتصادنا: ٦٧، وما بعدها، في ضوء قوانين الديالكتيك، وموسوعة الإمام المهديّ عليه السلام للمؤلّف) ٤: ٢٧، وما بعدها، القسم الثاني: المستقبل السعيد للبشريّة في الفكر الماركسيّ.

(٤) راجع الأنا والهو (لسيجموند فرويد): ٢٥-٦٥، الفصل الأوّل: الشعور واللا الشعور والفصل الثاني: الأنا والهو، والفصل الثالث: الأنا والأنا الأعلى.



ومثل تلك النظريّات التي تدّعي بأن السلوك الإنساني مسبّب عن حبّ السيطرة والسطوة أو طلب المال أو الخوف أو السعي نحو الكمال.

ومثل تلك النظريّات التي تعزو السلوك الإنساني والطبيعة البشريّة إلى وجودها في منطقةٍ جغرافيّة معيّنة ذات مناخٍ خاصّ.

فكانت مثل هذه النظريّات تتوارد على ذهني، فأعرف بعضها بشيءٍ من التفصيل، وأعرف الأُخرى بشيءٍ من الغموض والارتباك، وكنتُ أتمنّى أن يكون لي نظريّة ذات عاملٍ واحد تفسّر أيّ ظاهرة من ظواهر الكون، وخاصّة السلوك الإنساني بعاملٍ يختلف عن تلك التي تدّعيها تلك النظريّات.

ولكنّني كنتُ أحاول أن أقنع نفسي بأنَّ هذه النظريّات قد استوعبت كلّ ما يمكن أن يُتصوّر من العوامل التي يمكن أن يُعزى إليها السلوك الإنساني؛ وذلك لأنَّ التشتّت والتبعثر في تفكير البشر قد بلغ ذروته، فلم تبق أيّة وجهة نظرٍ محتملةٍ إلّا وقد قال بها قائل، وتمشدق بها متمشدق، فمن أين لي أن أخترع سبباً جديداً غير تلك الأسباب، وأُخضع صغريات السلوك البشري عليه بشكلٍ متناسب؟

ولكنّني على كلِّ حال، أودّ أن أتمشدق بنظريّةٍ تشبه تلك النظريّات من حيث الصيغة، وتخالفها من حيث المحتويات.

وطال بي التفكير وطال الانتظار، وتسرّب اليأس إلى قلبي، وكدت أن أنصرف عن مثل هذا التفكير كلّيّاً، ولكن وبعد لأيٍ، وبينما أنا غارقٌ في مختلف تأمّلاتي، انقدح في ذهني خاطرٌ غريب، يصلح لأن يكون مفسّراً للسلوك الإنساني كلّه بمختلف أصنافه ووجهاته، وهو مستجمعٌ للشروط التي كنتُ أطمع أن تحتوي عليها نظريّتي ذات العامل الواحد، فهي بدورها



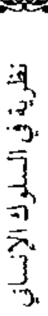
نظريّةٌ ذات عاملٍ واحد، وهي أيضاً مفسّرة للسلوك الإنساني، ويمكن أن تشمله وتتعدّاه إلى الحيوان في بعض أنواع سلوكه. وهي أيضاً يمكن إخضاعها لتفسير جميع صغريات السلوك المختلفة التي تصدر عن الإنسان وعن بعض الحيوان.

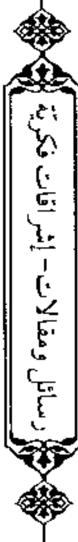
وهي بعد كلّ هذا، تعزو السلوك إلى عاملٍ مختلفٍ عن العوامل التي عزت تلك النظريّات السلوك الإنساني إليها.

ومحتوى هذه النظريّة: أنَّ هناك قطبين يتركّز في أحدهما ما نسمّيه بالتعب ويتركّز في الثاني ما نسمّيه بالراحة، وبين هذين القطبين حالاتٌ كثيرة متعدّدة جدّاً، يسمّى القسم الذي يحتوي على نسبةٍ أكبر من التعب: بـ(التعب النسبي) ويسمَّى القسم الذي يحتوي على نسبةٍ أكبر من الراحة: بـ(الراحة النسبيّة).

ويلاحظ أنَّ هذا الاستقطاب مأخوذٌ بمفهومه المطلق، أي: أنَّ كلاً من التعب والراحة يلحظان كنموذجين مثاليّين، كلٌّ منهما يحتوي على صفته الذاتيّة (١٠٠٪ مائة في المائة)، ثُمَّ يبدأ الخطّ في كلٍّ منهما بالتنازل حتّى يلتقيا آخر الأمر في الوسط. ومعنى التنازل هنا هو اختلاط محتوى القطب المعيّن بنسبةٍ من النسب بمحتوى القطب الآخر، والأشياء بطبيعتها موزّعة بين هذين القطبين.

ويلاحظ أنَّ التعب والراحة المطلقتين غير موجودتين على سطح الأرض، فليس هناك عملٌ متعب أو مريح ١٠٠٪. كما أنّه ليس هناك شخصٌ متعَب أو مرتاح ١٠٠٪. بل السلوك الإنساني وشعور النفس بهذا السلوك يختلف فيما بين هذين القطبين، ولا يمكن أن يصل إليهما، وهذا هو





معنى كونهما نموذجين مثاليّين.

ثُمَّ إنَّ التعب والراحة بمقتضى فحوى هذه النظريّة، هما الحافزان الأساسيّان الوحيدان للسلوك الإنساني، ولبعض أنواع السلوك الحيواني، فالإنسان بسلوكه على وجه البسيطة إنَّما يهرب من التعب قاصداً الراحة، أو بعبارةٍ أُخرى: إنَّه إنَّما يهرب من التعب النسبيّ إلى الراحة النسبيّة، أي: أنَّه بعبارة ثالثة - قد تكون أكثر دقّةً من سابقتيها-: إنَّ الإنسان يهرب بسلوكه من العمل أو المحيط الذي يشعر فيه بالتعب، إلى العمل أو المحيط الذي يشعر فيه بنسبةٍ من الراحة أكبر. والإنسان بطبعه إنَّما يهرب من التعب المطلق قاصداً بسيره نحو الراحة المطلقة، ولكن هذا التمنّي يصطدم بالأمر الواقع ويقف عند الحدود التي يجب أن يقف عندها، بعد أن ثبت بالوجدان عدم إمكان تحقّق تعبٍ أو راحةٍ مطلقين.

وممّا تجدر ملاحظته: أنَّ التعب والراحة أُخذا في هذه النظريّة بصورةٍ أوسع ممّا أُطلق عليه في مفهومهما اللّغويّ، فالتعب يشمل كلّ المزعجات التي لا تطمئّن إليها النفس، كالخوف والوحشة والتعب - بمفهومه اللّغويّ- والحزن والغضب والجوع والعطش وما إلى ذلك، والراحة خلافه.

وعلى هذا فالإنسان بطبعه يهرب من الخوف، طالباً الأمن، ومن الوحشة طالباً الأنس، ومن التعب طالباً الراحة، ومن الحزن طالباً الفرح، ومن الغضب طالباً الرضا، ومن الجوع والعطش طالباً الشبع والريّ، وهذا شيءٌ طبيعيّ وبديهيّ لا يمكن أن يقوم عليه جدال، غاية الأمر أنَّ بعض الناس يمكنهم أن يقتربوا من الراحة أكثر من البعض الآخر، ويكون ذلك هو مقياس السعادة والشقاء، فكلّما اقترب الإنسان من الراحة، أو بعبارةٍ أدقّ:

كلّما زادت نسبة الراحة في حياته، كان أقرب إلى السعادة، وكلّما زادت نسبة التعب في حياته، كان أقرب إلى الشقاء.

وممّا ينبغي أن يلاحظ أيضاً: أنَّ هناك مفاهيم للراحة والتعب اتّفق الناس على أنَّها كذلك، كالأمثلة التي سردناها قبل قليل، وهناك مفاهيم معيّنةٌ يراها بعض الناس راحةً أو مقدّمةً لراحة، ويراها الآخرون تعباً أو مقدّمة لتعب، وذلك كشرب الخمر الذي يعدّه جماعةٌ من الناس راحةً وملذّة، ويعدّه آخرون أنَّه وإن كان سبباً للّذّة الوقتية ولكنّه سبب للعذاب الغليظ الذي لا يمكن أن تقوم أمامه أيّة لذةٍ في هذا العالم.

والضابط في الراحة والتعب: شعور النفس بالعوامل التي تحيط بها، وإلَّا فالعوامل الطبيعية نفسها لا يمكن أن توصف بالراحة والتعب، إلَّا من حيث ما تبعث في النفس من هذين العنصرين، وإلَّا بقدر ما يمكن أن تحفّز من السلوك الإنساني للهرب من التعب إلى الراحة.



وعلى هذا فقد يكون في بعض الأُمور المتعبة راحةٌ للضمير أو إشباعٌ للغريزة أو سدٌّ للحاجة أو بلاغُ النفس وطموحها، وذلك مثل السعي وراء نيل العلم أو المنزلة الاجتماعيّة الرفيعة، أو الحصول على المال الكثير، أو أن يوقع الإنسان على نفسه عقاباً على ذنبٍ ارتكبه من جرّاء ما عاناه من تأنيب الضمير. وقد يكون في بعض الأُمور المريحة تعبٌ وعذاب، مثل بعض المحرّمات الإسلامية الموافقة للّذّة النفس وشهوتها.

فعلى هذا قد نرى الإنسان أنَّه يهرب من الراحة إلى التعب في بادئ الرأي، ولكن إذا نظرنا مليّاً وجدنا أنَّ هذه الراحة التي هرب منها هي سببٌ لتعبٍ أشدّ من التعب الذي قصده، مثال ذلك: أنَّ الذي ينتحر، نحسبه أنَّه

فضّل التعب على الراحة، ولكنّنا إذا أمعنا النظر وجدنا الراحة التي كان فيها - وهي الحياة- سبباً لمتاعب نفسيّة هي أشدّ عليه من الموت الذي ينتظره عند الانتحار، أو وجدنا أنَّ هذا التعب الذي قصده سببٌ لراحةٍ تكون ربحاً لما خسره من الطاقة عند التعب.

فمن كلّ ما سبق، يمكنك أن تعرف: أنَّ السلوك الإنساني إنَّما هو هربٌ من التعب إلى الراحة، أو مقدّمةٌ لذلك أو نتيجةٌ منه. ولا يمكن أن نفصل المقدّمة والنتيجة عن أصل المسألة؛ لمدى قوّة الارتباط بين العلّة والمعلول، والسبب والنتيجة. وقد تحتوي بعض المقدّمات على تعب، ولكن هذا التعب مرضيٌّ عند الإنسان مادام يؤدّي إلى راحةٍ تلذّ لها النفس ويأنس بها الفؤاد، وقد تحتوي بعض النتائج على راحةٍ أو على نسبةٍ كبيرةٍ من الراحة، ولكن الإنسان لا يمكن أن يستقرّ عندها؛ لأنَّ طموح النفس لا يمكن أن يكون له غايةٌ لولا هذه الظروف المحيطة به، فهذه الراحة التي حصل عليها إنَّما هي بمنطقه الخاصّ، خطوةٌ إلى الأمام نحو الراحة المطلقة التي يتخيّلها ويجعلها هدفاً له، في حين إنَّه لا يمكن أن يصل إليها يوماً من الأيّام.

وإذا كان السلوك الإنساني طلباً للراحة وهرباً من التعب، فكلّ ما ينتج عن السلوك الإنساني من عاداتٍ اجتماعيّة، وأفكارٍ وعلومٍ وحضارةٍ ومخترعات، وحتّى نوعيّة الأكل واللباس وطريقة النوم والجلوس والتحدّث، إنَّما هو خاضعٌ لهذه القاعدة العامّة من كونه إمّا تخلّصاً من التعب أو مقدّمةً له أو نتيجةً منه.

وممّا سبق يتّضح: أنَّ هذه النظريّة يمكن أن تشمل السلوكَ الحيوانيَّ الاختياريّ، وهو العمل الذي يقوم به الحيوان عن إرادةٍ وعن اختيارٍ والتفاتٍ

إلى ما يعمله، وعلى هذا فالحيوان إنّما يتّجه بعمله الاختياريّ نحو نسبةٍ أكبر من الراحة التي تلائم نفسه هارباً من التعب الذي يزعجه، وإنّما قيّدنا العمل بالاختياريّ؛ لأنَّ الأعمال التي تصدر عن الإنسان والحيوان بصورةٍ جبريّةٍ لا اختياريّة، لا يمكن أن تدخل ضمن نطاق هذه النظريّة إلّا إذا كانت متّصلةً بالأعمال الاختياريّة، كسببٍ أو كنتيجة.

أمّا الأفعال المنعكسة التي استجابت لمؤثّرها الطبيعيّ بدون إرادةٍ وشعور، فلا تدخل في نطاق هذه النظريّة، غاية الأمر أنَّ هذه الأفعال هي الغالبة على سلوك الحيوان، في حين إنَّ الغالب على سلوك الإنسان هي الأفعال الصادرة عن شعورٍ وإرادةٍ واختيار.

ومن هذا يتبيّن أنّني قد أصبحتُ بعد وضع هذه النظريّة من العلماء الأفذاذ! الذين يشار إليهم بالبنان!! بعد أن زوّدوا البشريّة بنظريّاتهم ذات العامل الواحد، فمرحى مرحى؟!!

والحمد لله ربِّ العالمين الرحمن الرحيم.

محمّد الصدر

النجف – العراق



الأعياد في الإسلام

الأعياد في الإسلام

العيد لغةً: ما يعود كلّ فترةٍ من الدهر[1].

وخُصّ في الفهم الاجتماعيّ باليوم الذي يعود كلّ عام.

واقترن اجتماعيّاً بإظهار الفرح والانشراح، ومن ثَمَّ لم تسمّ الذكريات المحزنة بالأعياد.

واتّفق العقلاء على اتّخاذ نحوٍ معيّن من السلوك في كلّ عيد، أساسه إظهار الفرح بالتهنئة، ولبس الثياب الحسنة، والتزاور بين المعارف والأصدقاء ونحو ذلك.

وقد يقترن ذلك عند عدد من الناس، أو في بعض المجتمعات بفعاليّاتٍ معيّنةٍ يقصد بها التحلّل من الأعراف والقيود الاجتماعيّة التي تثقل كاهلهم طول العام؛ ليكون ذلك موجباً لزيادة الشعور بالانشراح خلال العيد، كما قد تقترن فكرة العيد في بعض الأعراف أو المجتمعات بفعاليّةٍ معيّنةٍ مقترنةٍ ذهنيّاً بهذا العيد، تنشأ من تبانٍ اجتماعيٍّ قديمٍ في القيام بهذه الفعاليّة المعيّنة.

وافتراض يومٍ معيّنٍ عيداً ناشئٌ لا محالة - بصفته تشريعاً اجتماعيّاً معيّناً- من منشأٍ يغلب أن يكون ذكرى بعض الحوادث القديمة، كالانتصار في الحروب، أو القيام بعملٍ أساسيٍّ في المجتمع، أو ميلاد قائدٍ عظيم، وهكذا.

وقد جرى الإسلام في تعيين أعياده على ذلك، ومن هنا كان مقتضى

---

(١) أُنظر: لسان العرب ٣: ٣١٨، وما بعدها، فصل العين المهملة، مادّة (العِيد).



الوعي الإسلامي هو مشاركة الإسلام في عيده، وإظهار الفرح والانشراح الذي يُظهره الناس عادةً في أعيادهم مع اتّخاذ الأساليب الراجحة إسلامياً وتجنّب ما ليس كذلك، فضلاً عن المحرّمات، يضاف إلى ذلك القيام بالأعمال الخاصّة التي شرّعها الإسلام في كلّ عيدٍ على التعيين.

وتنقسم الأعياد في الإسلام إلى عيدٍ تشريعيّ، وعيد مناسبة، وذلك باختلاف المنشأ لجعله عيداً في الإسلام.

فإن كان عيداً مجعولاً في الإسلام، كحكمٍ من أحكامه، مع غضّ النظر عن مناسباتٍ تاريخيّة، فهو عيدٌ تشريعيّ، وينحصر ذلك في العيدين الرئيسيّين في الإسلام: عيد الفطر، وعيد الأضحى.

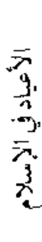
والمغزى الأساسيّ للعيد التشريعيّ، هو الفراغ من عبادةٍ مهمّةٍ من عبادات الإسلام؛ فإنَّ الفرد المسلم إذا انتهى من واجبٍ عباديّ، يحسّ لا محالة بالراحة النفسيّة، فإن كان واعياً تجسّد ذلك على شكل الشعور بلذّة الطاعة والقيام بالمسؤوليّة، وإن لم يكن واعياً، تجسّد ذلك على شكل الإحساس بإلقاء حملٍ ثقيلٍ عن كاهله. وعلى الأساس الواعي لهذا الإحساس أُسّس العيد التشريعيّ في الإسلام.



فإنَّ كلا العيدين يكونان نهايتين لأصعب وأطول عبادتين في الإسلام، فعيد الفطر نهايةٌ لشهرٍ كاملٍ من الصوم، وعيد الأضحى نهايةٌ لمناسك الحجّ، أو لمواقفه المهمّة على وجه التحديد، ويشترك كلّ المسلمين في الاحتفال بهذين العيدين الكبيرين، أمّا الصائمون والحجّاج فباعتبار نعمة توفيقهم للانتهاء من المهمّة الكبيرة والعبادة الصعبة، وما نالوه من القرب والثواب عند الله عزّ وجلّ، وما قاموا به من المسؤوليّة الإسلاميّة. وأمّا غيرهم من المسلمين،

فباعتبار المشاركة لهم لعواطفهم أخذاً بمفهوم الأُخوّة والتعاطف الإسلاميّين، وهم وإن لم يُكتب لهم القيام بهذه العبادة الكبرى في هذا العام لبعض الأعذار، فسيوفَّقون في عامٍ مقبل، للتشرّف بذلك، ويشعرون بنفس اللذّة والنعمة.

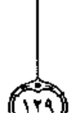
وبهذا الاعتبار نرى كلاً من العيدين مسبوقاً بيومٍ عباديٍّ كبيرٍ يعتبر البُحران[1] أو المركز الرئيسيّ أو محطّ الثقل لأداء تلك العبادة التي تسبق ذلك العيد، ويعتبر العيد نهايةً لها وخروجاً عن مسؤوليّتها، فنرى عيد الفطر مسبوقاً بليلة القدر، وهي محطّ الثقل في شهر رمضان، وأشرف لياليه وبمنزلة مركز العبادة المؤدّاة فيه. كما نرى عيد الأضحى مسبوقاً بيوم عرفة الذي يمثّل مركز الثقل في الحجّ، والموعد لأكبر مواقفه، بل لو وسّعنا مفهومه إلى الليلة اللاحقة كان موعداً للركنين الرئيسيّين في الحجّ، وهما أعلى ما فيه من واجباتٍ وأهمّها على وجه التحديد، وعند الانتهاء منها مباشرةً تشرق شمس عيد الأضحى حاملةً إلى الوجود تباشير الفرح الواعي بالفراغ من هذه المهمّة الكبيرة، والمسؤوليّة الإسلاميّة.



إذن، فالعيد التشريعيّ في الإسلام قائمٌ على أساس الفراغ من عبادةٍ مهمّةٍ من عبادات الإسلام.

وأمّا أعياد المناسبات فتقوم على أساس استذكار مناسباتٍ تأريخيّة، وحوادث مهمّةٍ إسلاميّةٍ أو مذهبيّة، كان لها الأثر الكبير في وجود الإسلام أو انتشاره أو حفظه ضدّ الاعتداء، أو نحو ذلك من المناسبات، كيوم ميلاد

(١) بضمّ الباء، وهو عبارة عن الانتقال من حالةٍ إلى أُخرى في وقتٍ مضبوط بحركةٍ علويّة. راجع تاج العروس ٦: ٥٥، مادّة (بحر).



الرسول ﷺ، ويوم مبعثه، ويوم انتصاره في بدرٍ وأُحد، ويوم مباهلته مع نصارى نجران، وكيوم مولد أمير المؤمنين ﷺ، ويوم الغدير يوم تنصيبه وصياً لرسول الله ﷺ ووليّاً على المسلمين بعده، وكأيّام مواليد الأئمّة المعصومين ﷺ، وغير ذلك من الذكريات.

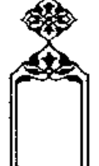
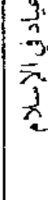
وتقوم فكرة هذه الأعياد على مصلحةٍ رئيسيّةٍ واعيةٍ حكيمة، وهو تكرار تذكّر تلك المناسبة المهمّة على أذهان الناس وتأكيدها فيهم؛ فإنَّ من طبيعة الجمهور أن ينسى الحادثة بعد مرور عدّة أيّامٍ من وقوعها فضلاً عن السنين، فضلاً عن القرون. فلولا أنَّ هذه الأعياد تلفتهم في كلِّ عام إلى الحوادث الإسلاميّة المهمّة، وتربطهم ذهنيّاً وثقافيّاً بها، لانحجبت هذه الجذوة من صدورهم، وبقيت المناسبة الإسلاميّة في ذمّة التاريخ، فلهذه الأعياد الأثر الكبير في تذكّر الناس واقعهم الإسلامي وربطهم نفسيّاً به، ممّا يكون له الأثر الكبير في نموّهم النفسيّ وتثقيفهم الديني.

نعم، نفس مرور العيد في الزمان مع التغافل عنه، وعدم ترتيب الأثر عليه، لا يكون مفيداً بحال، بل لابدَّ أن يشعر الفرد المسلم بواجبه تجاه العيد، ويفهم كيف يجب أن يقضيه نفسيّاً وعمليّاً بالنحو المرضيّ للإسلام والنافع له وللمسلمين.

****

إذن، فينفتح الكلام سخيّاً في الجواب عن سؤال: إنّنا كيف نقضي العيد؟

وفي هذا المجال لابدَّ أن نعرف أنَّ الأفراد الذين يعيشون في بلادنا المسلمة على ثلاثة أشكال:


الأوّل: الشخص المنحرف، وهو الذي يعتقد بمبدإٍ ونظامٍ غير الإسلام.

الثاني: الشخص غير الواعي، وإن كان حسن النيّة تجاه الإسلام.

الثالث: الشخص الواعي إسلامياً المستوعب للمفهوم الإسلاميّ الكامل.

ولكلٍّ [من] هؤلاء الثلاثة سلوكٌ معيّنٌ في العيد يختلف عن الآخرين، فلابدَّ أن نتبيّن الوجهات العامّة لسلوك كلّ واحدٍ من هؤلاء، مع تبيُّن ما هو صحيحٌ وما هو خطأٌ منه؛ لكي نلتزم كمسلمين واعين بكلِّ ما هو صحيح، ونعرض عن كلِّ ما هو خطأ، ويكون الحديث في ذلك ضمن أقسامٍ ثلاثة:

القسم الأوّل: الشخص المنحرف المعادي للإسلام كمبدإٍ وعقيدةٍ ونظام حياة، متّخذاً له مبدأً ونظاماً آخر من النظم الكافرة، ومثل هذا الشخص لا يخلو موقفه من أنحاءٍ ثلاثة من السلوك:

النحو الأوّل: الموقف السلبيّ القائم على إنكار أن يكون هذا اليوم من الأعياد أساساً، باعتباره عيداً في نظر الإسلام الذي لا يعتقد به هذا المنحرف كمبدإٍ ونظام، على حين إنَّ المبدأ الذي يتبنّاه لا يقرّ هذا العيد ولا يتبنّاه.

وهذا الموقف تحدٍّ للإسلام، يترتّب عليه سائر الضلالات والانحرافات، والفساد الذي يترتّب على تحدّي الإسلام بصفته الأُطروحة الوحيدة العادلة لحلِّ المشاكل في العالم، كما أنّه تحدٍّ لعواطف المسلمين الفرحين بهذا العيد، الشاعرين بالمسؤوليّة الإسلاميّة تجاهه، وفي المسلمين جاره وقريبه ونسيبه وصديقه، وفي هذا ما لا يخفى من زرع الأضغان والأحقاد والانشقاق بين أفراد المجتمع الواحد، كالذي عانيناه في عصورنا المتأخّرة.

النحو الثاني: الموقف الإيجابي المضادّ للإسلام، والقائم على أساس محاولة التقليل من أهمّيّة العيد في نظر الناس، وتشكيكهم بأصالته ولزوم تبنّيه بجملةٍ من الأساليب الهدّامة المعروفة.

وكذلك يقوم هذا الموقف الإيجابي على التثبيط عن الاحتفال بالعيد أو إظهار السرور، أو القيام بالفعاليّات الإسلاميّة فيه، تثبيطاً مركّزاً جهد المستطاع، وإن أمكن المنع عن إقامة مثل هذه الفعاليّات، كان المنحرف أوّل المانعين عنها لا محالة.

النحو الثالث: استغلال هذه المناسبات التي تقترن بالتعطل عن العمل في يوم العيد اعتياديّاً، والتجمّع لأجل غرض القيام بالفعاليّات المطلوبة، استغلال ذلك باندساس المنحرف بين الناس لأجل تفريق الصفوف والدعوة ضدّ الإسلام، وتبليغ مفاهيمه التي يُؤمن بها، وغير ذلك من الأغراض.

وكلّ ذلك عداءٌ سافرٌ للإسلام كمبدأ ونظام، كما هو واضح.

القسم الثاني: الشخص المتديّن غير الواعي، وهو الذي عرفنا في بعض البحوث السابقة أنَّه يتّصف بوصفين أساسيّين:

أوّلهما: عدم استيعابه لمفاهيم الإسلام.

وثانيهما: انعزاله عن العمل الاجتماعيّ الإسلامي، وبذلك يكون له في العيد أحد موقفين:

الموقف الأوّل: الإعراض عن فكرة العيد، تسامحاً وتهاوناً، باعتبار عدم استعداده للعمل الاجتماعي، وانزوائه عن مشاركة المسلمين في عيدهم الكبير.

والعمل الواعي الصحيح تجاه ذلك، هو محاولة إشراكه بالاحتفال بالعيد جهد الإمكان، وذلك بأن نشخّص الداء الذي منعه عن هذه المشاركة،

وتوفير الدواء والحلّ الناجع له. فإن وجدناه عاجزاً عن المشاركة أساساً كالمريض المزمن وغيره عذرناه، وإن وجدناه معرضاً لفقره وضيق ذات يده أعنّاه، لنكون قد قمنا بعملَين خيّرَيْن في نفس الوقت: قضاء حاجة الأخ المؤمن، وتوفير السرور له في العيد الإسلامي.

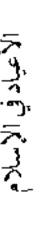
وإن كان عن غفلةٍ عن كونه عيداً أو عن الحكم الإسلامي في العيد، نبّهناه. وإن كان عن إهمالٍ أو تحدٍّ وعظناه، وناقشناه بما سبق أن قلناه وعدّلناه؛ لكي يصبح بذلك فرداً واعياً مشاركاً لإخوانه المسلمين في أفراحهم الإسلاميّة.

الموقف الثاني: إظهار الفرح في العيد والقيام بالفعاليّات الإسلاميّة من دون تمثّلٍ لمغزى العيد إسلاميّاً، نتيجة لقصور ثقافته وعدم استيعابه لمفاهيم الإسلام، وبذلك يخلو عمله من الروح والمعنى والجوهر، ويبقى تعباً بلا معنى، وجثّةً بلا روح، والموقف الصحيح تجاه أمثال هذا الفرد بعد إحراز حسن النيّة منه، هو توعيته وتثقيفه إسلاميّاً، وعرض المفاهيم الأساسيّة المتّصلة بالعيد عليه، حتّى يشارك المسلمين مشاركةً واعية.

القسم الثالث: الشخص الواعي إسلاميّاً، الداعي إلى دين الله بالحكمة والموعظة الحسنة، والداعي لا يكون إلّا واعياً، فما هو وظيفة مثل هذا الشخص؟

وحيث إنَّ الإسلام يطلب أن يكون جميع أفراد المجتمع على هذا السلوك والاعتقاد، إذن فالتعاليم التي يعطيها عامّةٌ لكلّ الناس، يأخذ منها كلٌّ منهم بحسب تكليفه ووضعه تجاه الحكم الإسلامي.

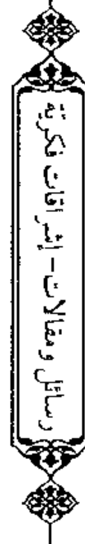
ويمكن تلخيص وظيفة الشخص الواعي إسلاميّاً في خضمّ العيد



الإسلامي في عدّة نقاط:

النقطة الأُولى: ما شرّعه الله تعالى في أصل شريعته الخالدة من الوظيفة الأساسيّة في العيدين التشريعيّين الكبيرين: الفطر والأضحى، وهو صلاة العيد.

ولا يخفى ما في هذه الصلاة من أثرٍ سامٍ أصيل، مرتبطٍ بالتخطيط الإسلامي العامّ في ربط المجتمع في سائر أيّامه أو أفعاله بالله عزّ وجلّ، والعيد لا ينبغي أن يقضى وقته بإظهار السرور كيف كان، وإنّما يجب التوجّه فيه إلى الله المنعم المتفضّل بما شرّع من العدل وما وفّق إليه من الهدى، وإنَّ الصلاة لأفضل الطرق الكفيلة بذلك، حيث يستقبل بها يوم العيد عند شروق شمسه، على أنّها لا تكون مانعةً عن الفعاليّات الأُخرى الراجحة التي سنذكرها.



كما لا ينبغي أن يمرّ الاجتماع للصلاة، بدون أن يُستغَلّ للتبليغ الإسلامي والتوعية الجماهيريّة، ومن هنا اقترنت صلاة العيد بخطبتين بعدها، يقول فيهما الخطيب كلّ ما هو مربوطٌ بالإسلام أو المسلمين، من عرضٍ للمفاهيم، أو حلٍّ للمشاكل، أو تعريف المسلمين على واقعهم وآلامهم وآمالهم، وغير ذلك من الأُمور التي ذكرناها في الحديث عن خطبة صلاة الجمعة في بحثٍ خاصٍّ بها.

النقطة الثانية: ما شرّعه الله تعالى في العيد، من إظهار الفرح الذي يُعتبر تجاوباً وجدانيّاً مع فكرة العيد الإسلاميّة من ناحية، وتجاوباً مع سائر المسلمين من ناحيةٍ أُخرى، وتجاوباً مع قوّاد الإسلام الأوائل: النبيّ ﷺ وأهل البيت عليهم السلام، وإنَّ من أحسن التجاوب مع المسلمين في العيد، هو تمثّل هذه

الفكرة بنحوٍ وجدانيٍّ عميق، وهي: أنَّ هذا العيد الإسلاميّ الكبير يمرّ على سائر المسلمين في كلِّ أقطارهم، وكلّهم يشاركونه عاطفةً واحدةً وعملاً واحداً، واتّجاهاً واحداً، وفي هذا الشعور ما لا يخفى من الإحساس بالأخوّة مع المسلمين، وبالقوّة بهم، والتجاوب الوجدانيّ معهم.

أمّا في داخل المجتمع الذي يعيش فيه الفرد، فيكون إظهار السرور بأحد أُمورٍ عديدة من المباحات أو الراجحات في نظر الإسلام، يطبّق الفرد منها ما يشاء بحسب إمكانه، ولا يجوز بحالٍ أن يقوم بالفعاليّات المحرّمة؛ إذ لا يطاع الله من حيث يعصى، ولا يجوز استغلال العيد الإسلامي للخروج على تعاليم الإسلام، وما يكون راجحاً في الإسلام لبس الثياب الحسنة، وصلة الرحم، والتزاور مع الإخوة في الله، والبدء بتأسيس مشاريع خيريّة اجتماعيّة بوضع أساسها في يوم العيد، وإدخال السرور على الضعفاء والمحتاجين بقضاء حوائجهم، وحلّ مشاكلهم والتصدّق عليهم، وإشراكهم الفعليّ في إظهار الفرح بالعيد الإسلامي.

النقطة الثالثة: التمثّل لمغزى العيد إسلاميّاً، سواءٌ كان عيداً تشريعيّاً أو عيد مناسبة، فإنّه لا ينبغي أن يمرّ العيد بدون أن يكون موجباً للتكامل والتربية الذاتيّة، وتعميق الوعي ومزيد التقرّب إلى الله عزّ وجلّ بالأعمال الصالحة.

ويختلف المغزى الذي يتمثّله باختلاف العيد الذي يمرّ به، فللأعياد التشريعيّة نوعٌ من المفاهيم، هي ما ذكرناه من الفراغ عن العبادة وأداء المسؤوليّة وإطاعة الله عزّ وجلّ، وأعياد المناسبات لها نوعٌ آخر من المفاهيم، حيث ينبغي اقتباس مفهوم العيد من المناسبة التي انبثق منها وتمثّل معطياتها

الإسلاميّة الواعية، فإن كانت ذكرى انتصارٍ من انتصارات الإسلام، كان معطاها الواعي تمثُّل التضحية والفداء، وأهمّيّة انتشار الإسلام وضرورة العمل الإسلامي البنّاء ونحو ذلك، وإن كانت ذكرى ميلاد أحد أبطال الإسلام، أو ذكرى أحد أعماله الجليلة، كان معطاه الواعي هو تمثّل مستوى عمل صاحب الذكرى ومقدار تضحياته الواعية وآثاره الاجتماعيّة الجليلة، ومقدار ارتباطه بالله عزّ وجلّ سلوكيّاً وعقائديّاً، وكيف ينبغي أن يكون للفرد أُسوةٌ حسنةٌ بصاحب الذكرى، جاعلاً له مثاله المحتذى وعدله المقتدى، سائراً على نهجه، مضحّياً في سبيل هدفه.

النقطة الرابعة: استغلال العيد، كموسمٍ للتجمّع والتفرّغ اجتماعيّاً إلى الدعوة إلى الإسلام، وتبليغه بالحكمة والموعظة الحسنة، وذلك ما كان راجعاً إلى فكرة العيد الواعية ومعطاه الإسلامي من ناحية؛ إذ لا ينبغي أن يتمثّله المسلم منفرداً، بل يجب نشر مفهومه الواعي بين إخوانه المسلمين سخيّاً بذلك مضحّياً في سبيله، مضافاً إلى تبليغ سائر الأحكام الإسلاميّة بمقدار ما يسعه الوقت والقدرة، والتضحية في سبيل توعية الأمّة على سائر جوانب الإسلام.

فهذه هي الوظائف الإسلاميّة الصحيحة، في الأعياد الإسلاميّة الكبيرة.

والحمد لله ربِّ العالمين.

الأحد ٢٩/ ١٢/ ١٣٨٩

= ٨/ ٣/ ١٩٧٠



خطوط الوعي الإسلامي

خطوط الوعي الإسلامي[1]

الوعي: هو اليقظة والشعور بما يحيط بالإنسان من أحداث.

وهو بشكله العامّ، ضروريٌّ لتكامل الفرد والأُمّة على السواء، فهو الطريق العميق لإحساس الإنسان بواقعه الذي يعيش فيه، وبمشاكل مجتمعه الذي يتفاعل مع أفراده، وضروريٌّ أيضاً للإلمام بواقع الأشخاص المرتبطين بالفرد من قريبٍ أو من بعيد، والمؤثّرين في حياته بنحوٍ من الأنحاء، وضروريٌّ لإدراك الاتّجاهات الفكريّة العامّة السائدة في المجتمع، والمؤثّرة في أفراده وحوادثه، وبالتالي فالوعي ضروريٌّ للمجتمع ككلّ وللأُمّة بشكلٍ عامّ؛ لكي تستطيع الأُمّة أن تكون منفتحةً تجاه الحوادث العالميّة، عارفةً ما تريد هي، وما يريد بها الآخرون، مطّلعةً بدقّةٍ على نقاط الضعف والقوّة في داخلها وخارجها؛ لكي تستطيع أن تميّز بوضوحٍ مواضع أقدامها في سيرها نحو الكمال، فتُحكم الخطوة وتسدّد النظرة، فتستطيع أن تبني في ربوعها المجتمع الفاضل المتكامل.

إلّا أنَّ وعي كلّ فردٍ مهما زاد انفتاحاً وعمقاً، ينبعث بشكلٍ أساسيّ من طريقة تفكيره الخاصّة، ومن عقيدته العامّة، ومن أُسلوب فهمه للكون والحياة، ومن ثَمَّ قد نشاهد أنَّ الوعي قد يختلف ويتباين في الأفراد، فبالرغم من أنَّ هناك واقعاً واحداً، وظروفاً خاصّةً ومشاكل معيّنة، إلّا أنَّ الوعي

---

(١) [تاريخ كتابة البحث] الأحد: ٢/ ٤/ ١٣٨٧= ٩/ ٧/ ١٩٦٧ (منهﭪ).

المختلف عند الأفراد، يختلف في تفسير الحوادث، وفي فلسفة المشاكل وفي سرد الحلول ووضع الاقتراح.

إلَّا أنَّ الأُمّة التي تكون على هذا المستوى من الاختلاف ليست أُمّةً واعيةً بحال من الأحوال، وإنَّما يكون الوعي على مستوى الأُمّة موجوداً متى اتّحدت فلسفة أفرادها وعقيدتهم، وسادتها نظرةٌ واحدةٌ للكون والحياة؛ لكي يتّحد فيها فهم المشاكل، ومن ثَمَّ يستطاع الاتفاق على وضع الحلول.

وهنا يأتي دور الإسلام لكي يضع لمجموع الكون ولتفسير الحياة فهماً خاصّاً وفلسفةً معيّنةً قائمةً على الارتباط بالمبدأ الأعلى، بالله عزّ وجلّ، والإيمان الكامل بسيطرته المطلقة على جوانب الكون الطبيعيّة والتشريعيّة، ويأخذ الإسلام مقياسه العامّ الشامل للوعي المنفتح على حوادث الحياة، من التعاليم العادلة، الواردة من المبدأ الأعلى، صاحب السلطة التشريعيّة المطلقة.

والفرد بصفته معتنقاً لدين الإسلام، معتقداً بعدالة تعاليمه، لابدَّ له من تبنّي هذا المقياس، وصهر رأيه ووجدانه في بوتقته الذهبيّة الصحيحة، والنظر إلى المشاكل الاجتماعيّة والمذاهب الفكريّة، وتقييم الأشخاص على أساس الانسجام مع مصلحة الإسلام ومع وجهة نظره العامّة؛ لكي يمثّل الفرد الوعي الإسلامي بأحسن صوره وأروع أشكاله.

والوعي بشكله العامّ يكون على مستويين، وللإسلام في كلا المستويين اليد الطولى والتعاليم المحدّدة العادلة.

المستوى الأوّل: هو ما أُسمّيه بالوعي «الهدّام»، وهو الإدراك التامّ لواقع المشاكل الاجتماعيّة وحقيقة ما تتحسّسه الأُمّة من محنٍ وآلام. وهذا المستوى ضروريٌّ لصبّ مستقبل الأُمّة في قالب التفكير، وهو المفتاح الكبير

لوضع ما تحتاجه الأُمّة من برامج خلال سيرها الحثيث الطويل، فهذا المستوى من الوعي بمنزلة تشخيص الداء مقدّمةً لوصف الدواء.

وإذا تمَّ عند الفرد أو الأُمّة هذا المستوى من الوعي، جاء دور:

المستوى الثاني للوعي: وهو ما أُسمّيه بالوعي «البنّاء» الذي هو بمنزلة وصف الدواء، والذي يمثّل الاطّلاع التامّ على الأُسلوب الصحيح العادل الذي يصلح أن يكون حلاً للمشاكل، والتدقيق في الطرق الثقافيّة والاجتماعيّة والأخلاقيّة اللازمة لرفع مستوى الأُمّة وانتشالها من وحدتها، وبالتالي معرفة الهدف الأقصى الذي ينبغي أن تسير الأُمّة نحوه، والنظام الأمثل الذي يكفل لها السعادة والرفاه.

وللإسلام في كلا هذين المستويين رأيه المعيّن، وميزانه الخاصّ الذي يختلف عن المبادئ الأُخرى اختلافاً جوهريّاً. فقد تكون حادثةٌ معيّنةٌ مشكلةً في نظر الإسلام، على حين لا يعتبرها الآخرون مشكلةً تستحقّ التفكير.

بل قد تضع المبادئ اللا إسلاميّة حلولاً اجتماعيّة واقتصاديّة وثقافيّة للمشاكل السائدة، فيعتبرها الإسلام بدورها مشاكل أُضيفت إلى مشاكل. كما أنَّ حادثةً من الحوادث قد تعتبر مشكلةً في نظر مبدأٍ معيّن، على حين لا يعتبرها الإسلام مشكلةً على الإطلاق، إمّا لأنّها منسجمةٌ مع وجهة نظره، وإمّا لأنّها لو كانت مشكلةً فهي ثمرةٌ من الشجرة الأصيلة للانحراف عن الإسلام.

كما أنَّ الإسلام وضع على المستوى الثاني للوعي برنامجه للبناء الأصيل، ذلك البرنامج النابع من فلسفته الأساسيّة في الكون والحياة، القائمة على الخضوع للمبدأ الأعلى، وجعل إطاعته ورضائه هدفاً أسمى للفرد والأُمّة على

السواء؛ ذلك البرنامج المتناسق المترابط، الذي شُرّع لكي يُطبّق على وجه الكرة الأرضيّة، ويعمّ الناس أجمعين بتمام خصوصيّاته وكلّ تعاليمه. لا أن يُطبّق البعض ممّا تسمح به الظروف المنحرفة ويبقى الجزء المهمّ طيّ الحذر والكتمان.

وهو إذ يؤسّس ركيزته الكبرى ويطبّق برنامجه الأكمل في المجتمع الإسلامي الواعي، يبدأ شيئاً فشيئاً بوضع البنيات العلويّة لصرح عدله الشامخ، فيكتسح بقوّته المشاكل وتتهاوى أمام نصره الآلام.

والوعي بشكله العامّ ينقسم أيضاً إلى ما أُسمّيه (بالوعي الخاصّ) و(الوعي العامّ)، أو الوعي الشخصي والوعي الجماهيري، أو إذا أردت فقل:

إنّه الوعي على مستوى مصالح الفرد تارةً، وعلى مستوى مصالح المجتمع والأُمّة أُخرى، ولكلٍّ من الوعيين تعاليمه الإسلاميّة الخاصّة.

ففي حدود الوعي الشخصي الخاصّ، يدرك الفرد بحسب غريزته البعيدة عن الإسلام: أنَّ من مصلحته سدّ حاجاته وإشباع متطلّبات نفسه بأيّ طريقٍ كان، فيميل إلى الاختلاط بالجنس الآخر، وإلى الاعتقاد بالمبادئ المنحرفة، وإلى الاستزادة من الثروة والنفوذ وإن كان على حساب الآخرين.

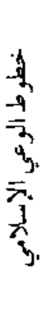
أمّا المسلم الواعي، فهو يرى أنَّ مصلحته الشخصيّة منحصرةٌ فيما يراه الإسلام مصلحةً له، وأنَّ عليه تطبيق الإسلام على حياته الخاصّة والعامّة.

فهو يتمسّك بالثقافة الإسلاميّة ويرفض المبادئ الوافدة، ويميل إلى السير في سبيل الله متجنّباً الأساليب المنحرفة في الجنس والاقتصاد والاجتماع؛ لكي يصل إلى رضاء الله بصفاءٍ وطهارة، ويكون اللبنة القويّة العاملة في بناء المجتمع الإسلامي الكبير.

إلَّا أنَّ الإسلام وإن رحّب بالوعي الشخصي وأوجبه في كثيرٍ من الموارد، إلَّا أنَّه منع من الاقتصار عليه، فلا ينبغي للإنسان أن يقتصر في النظر إلى مصالح نفسه والدوران في فلكها، والتفكير بكمالها وطهارتها من دون أن يشعر بآمال وآلام أُمّته الإسلاميّة. ومن هنا لابدَّ للفرد من الوعي العامّ على مستوى الجماهير الإسلاميّة والأُمّة الإسلاميّة، فإنَّ «مَن لم يهتمّ بأُمور المسلمين فليس بمسلم»[1] على ما ورد في نصوص الإسلام.

كما أنَّ العكس أيضاً غير صحيح، وهو الاقتصار بالوعي على المستوى العامّ، بأن يتمنّى الفرد لأُمّته المستقبل الإسلامي الزاهر، إلَّا أنَّه من جهته الشخصيّة لا يكون واعياً ولا عاملاً، فيهمل نفسه في الثقافة والسلوك على أساسٍ إسلاميّ، ويتسامح في إطاعة أوامر الله، فإنَّ مثل هذا الفرد قد ناقض نفسه وأصبح من الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض[2]؛ فإنَّ تعاليم الله وأوامره تولّت بالرعاية كلاً من الفرد والأُمّة، وليس أحد الجانبين أولى من الجانب الآخر بالإطاعة والامتثال.

فهذه هي خطوط الوعي الإسلامي، وإنَّ أفضل الوعي وأعلاه، هو أن تُدرك الأُمّة الإسلاميّة بمجموعها مصلحة نفسها، أي: أن يدرك كلّ فردٍ فيها على مختلف المستويات والطبقات والثقافات - بالإضافة إلى وعيه الإسلامي

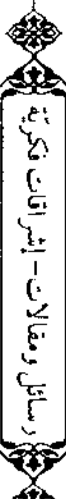


(١) الكافي ٢: ١٦٤، كتاب الإيمان والكفر، باب الاهتمام بأُمور المسلمين ...، الحديث ٤، وسائل الشيعة ١٦: ٣٣٦، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ١٨، باب وجود الاهتمام بأُمور المسلمين، الحديث ١.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿أَ فَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾، سورة البقرة، الآية: ٨٥.

الخاصّ- مصلحة أمّته الإسلاميّة ككلّ، ويتبنّى مقياس الإسلام في النظر إلى ما تعانيه الأُمّة من مشاكل وآلام.

وينبثق هذا الوعي من ركيزتيه الأساسيّتين: وهما الثقافة الإسلاميّة، والشعور بالمسؤوليّة تجاه الدين الذي نتبنّاه عقيدةً ونظاماً؛ لكي نستطيع أن نبني المجتمع الإسلامي الأمثل، ونكون خير أُمّةٍ أُخرجت للناس.





بين الدين والدنيا

بين الدين والدنيا[1]

﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾[2].

بعد أن تفضّل الله سبحانه وتعالى على الإنسان بالوجود، ووهبه من الطاقات والغرائز ما يمكنه أن يدير بواسطتها دفّة حياته، وأعطاه الإرادة والاختيار، بحيث يمكنه أن يستعمل قواه الجسميّة والعقليّة في أيّ وجهٍ أراد، وبعد أن علم الشارع بحكمته اللامتناهية (اللانهائيّة) من حيث إنّه خالق البشر والواهب لهم هذه الطاقات وتلك الإمكانيّات، وهو العارف – على وجه التحديد- درجة ما وهبه لهم، ومقدار ما سلبه عنهم منها: بأنَّ البشر إذا ظلّوا مطلقين من أيّ قيدٍ، فسيفسد أمرهم وتسودهم الفوضى، ويعتدي قويّهم على ضعيفهم؛ لأنَّه يعلم أنّه خلق الغرائز والشهوات قويّةً فعّالةً تغلب العقل والأناة في أكثر الأحيان، وخاصّة إذا كان البشر جاهلين بمصالحهم الحقيقيّة التي يريدها الله تعالى لهم، أراد أن يوجّههم إلى الحياة الأفضل ويعرّفهم بالمجتمع السعيد الذي يمكنهم فيه فقط أن يعيشوا متحابّين متآلفين ترفرف على رؤوسهم راية العدل والنظام، على شرط أن يحدّدوا – باختيارهم الذي وهبه لهم- من جماح أنفسهم ويقلّلوا من طموح شهواتهم بشكلٍ بسيطٍ لا يكلّفهم العسير، ولا يبلغ بهم إلى درجة الضرر.

---

(١) [تاريخ كتابة البحث] الثلاثاء: ١٧/ ٧/ ١٣٨١= ٢٦/ ١٢/ ١٩٦١ (منه قُدِّسَ سِرُّه).

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٠١.



وبعد أن علم الباري - عزّ شأنه- أنَّ البشر غير مدركين لمصالحهم على شكلها الحقيقي، حيث يتخيّل الفرد منهم أنَّ مصالحه منحصرةٌ في إرضاء شهواته والركض وراء آماله والاعتداء على ما بين يديه من ضعفاء الناس، وبعد أن علم أيضاً أنّهم لا يمكن أن يطيعوا أوامره ونواهيه إلّا بجعل الوعد والوعيد وإلّا كان أمره حبراً على ورق، تسمعه آذانهم ولا تفقهه قلوبهم، كان عليه أن يضمن إطاعة البشر له بوضع الثواب للمطيع، والعقاب للعاصي، ويبلّغهم بذلك ليكون ذلك حافزاً على إطاعته، ومن ثَمّ سيادة العدل والنظام في ربوع المجتمع الإنساني.

ومن هذه الزاوية برز لدنيا معنىً جديد غير المعنى الذي يفهمه محبّو شهواتهم والساعون وراء آمالهم المادّيّة، هذا المعنى الجديد يقوم كحدٍّ وسط بين الإفراط في تناول اللذائذ وبين الزهد والتقشّف، فالإسلام لا يمنع من تنفيذ المآرب والأغراض، ولكنّه يحدّد هذه الأغراض أوّلاً، ويشترط أن تبلغ في حدودٍ معيّنة من السلوك والظروف لا يمكن أن يتعدّاها ثانياً، وإلّا كان مذنباً ظالماً متعدّياً حدود الله، مستحقّاً للعقاب ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الظَّالِمُونَ﴾[1].

ومَن أطاع أوامر الله تعالى ونواهيه، ومشى ضمن الحدود التي رسمها له، فقد فاز بالسعادة والخلود ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾[2].

الدنيا - إذن- بالمعنى التشريعيّ للإسلام دارُ عملٍ وجدّ، يجب على

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٢٩.

(٢) سورة النساء، الآية: ١٣.

الإنسان فيها أن يضبط نفسه، ويكبح جماح عواطفه، وأن يـزن أعمالـه بميـزان العقل والرويّة. ثمَّ إنَّه إن فعل كلّ ذلك أو لم يفعل، جـاء دور الآخـرة حيـث يذهب إليها بعد الموت إمّا عزيزاً كريماً وإمّا ذليلاً مهاناً.

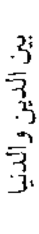
وكما أنَّ الآخرة دار ثواب وعقاب، فإنَّ الدنيا أيضاً دار ثواب وعقـاب، بالإضافة إلى كونها دار الأعمال، وأنَّ المرء ليجد ثواب حسناته والعقـاب عـلى سيّئاته في هذه الدنيا إذا شاء الله ذلك، قبل أن يصل إلى الآخرة.

غاية الأمر أنَّ كلاً من الثواب والعقاب الدنيويّ زائل، وله أمـدٌ ينتهـي إليه، في حين إنَّ عقاب الآخرة أشقّ وأقسى من عقاب الـدنيا ﴿لَهُمْ عَذَابٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الآخِرَةِ أَشَقُّ﴾[1]، وثوابها أكـبر ﴿لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلَأَجْرُ الآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾[2].

ونستطيع أن نقسّم العقاب الـدنيويّ إلى عقـابٍ يمكـن أن نـصفه بأنّـه عقاب (تكوينيّ) ينزله الله تعالى على من أراد من عباده؛ لأنّه اقترف ما يستحقّ به ذلك العقاب، وعقاب (تشريعيّ) وهو عبارة عن العقوبـات التـي فرضـها القـانون الإسـلاميّ لتطبّـق في بعـض حـالات العـصيان كالديـة والكفّـارة والقصاص. ولعلّ مـن أغـرب وأبـرع العقوبـات الإسـلاميّة ومـن أعظمهـا حكمة وسداداً: هذه المقاطعة الاجتماعيّة التي فرضها نبيّناﷺ على ثلاثة مـن الأنصار، وبذلك ضمن إظهار مدى تضامن الشعب المسلم مـع نبيّـه الأكـرم أوّلاً وسرعة رجوع هؤلاء الثلاثة عن غيّهم إلى الهدى ثانياً؛ وذلك كما يـروي التاريخ من أنَّ النبيّﷺ فرض هذا الحصار الاجتماعيّ عـلى (الثلاثـة الـذين

(١) سورة الرعد، الآية: ٣٤.

(٢) سورة النحل، الآية: ٤١.





تخلّفوا عن غزاة تبوك ولم يخرجوا مع النبيّ صلى الله عليه وآله لا عن نفاق، لكن عن تهاون، فلما ورد النبيّ صلى الله عليه وآله جاؤوا واعتذروا. فلم يكلّمهم النبيّ صلى الله عليه وآله، وتقدّم إلى المسلمين بأن لا يكلّمهم أحدٌ منهم، فهجرهم الناس حتّى الصبيان وأهاليهم، وجاءت نساؤهم إلى رسول الله صلى الله عليه وآله تعتذر لهم، فقال: «لا، ولكن لا يقربونكنّ»، فضاقت عليهم المدينة، فخرجوا إلى رؤوس الجبال، فكان أهاليهم يجيئون لهم بالطعام ويتركونه لهم ولا يكلّمونهم، فقال بعضهم لبعض: قد هجرنا الناس ولا يكلّمنا أحد، فهلّا نتهاجر نحن أيضاً، فتفرّقوا ولم يجتمع منهم اثنان، وثبتوا على ذلك نيفاً وأربعين يوماً، وقيل سنة، يضرعون إلى الله ويتوبون إليه، فقبل الله تعالى حينئذٍ توبتهم وأنزل فيهم هذه الآية، وهي قوله تعالى: ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِن بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ * وَعَلَى الثَّلاَثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لاَّ مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلاَّ إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾[1].

والثلاثة هم: كعب بن مالك، وهلال بن أُميّة، وفزارة بن ربيعة[2].

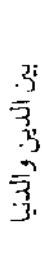
وإن دلّت هذه الواقعة التاريخيّة على شيء، فإنّها تدلّ على مدى السيطرة الروحيّة التي كانت للنبيّ صلى الله عليه وآله على قومه وأصحابه، ومدى إيمانهم به وإطاعتهم لأوامره، بحيث إنّه صلى الله عليه وآله حين حرم مكالمتهم لم يكن ليطمع أحدهم أن يكون

(١) سورة التوبة، الآيتان: ١١٧-١١٨.

(٢) التبيان لشيخ الطائفة الطوسي قدس سره، الجزء الخامس: ٣٦٤ [٥: ٣١٦، (ط. حديثة)] (منه قدس سره)، وراجع أيضاً بحار الأنوار ٢١: ٢١٩، الحديث ٣.

هناك شخصٌ في طول المدينة وعرضها يمكن أن يأنس بـه أو يلتجـئ إليـه، وهـم بدورهم لم يحاولوا ذلك؛ لأنَّ سيطرة النبيّ ﷺ الروحيّة كانت أهمّ عنـدهم مـن أنفسهم، فاضطرّوا أن يخرجوا إلى رؤوس الجبال.

أمّا لفظ (الدنيا) الـذي يُقصد منـه جمـع المـال والاسـتزادة مـن اللـذّة والتكالب على المتاع الزائل، فقد حكم الإسلام عليه حكمه العدل الذي نـراه وسطاً بين التنسّك والرهبنة من ناحية، كما روي عن النبـيّ ﷺ أنّـه قـال «لا رهبانيّة في الإسلام»[1]، وبين الإفراط في تناول اللذّة من ناحيـةٍ أُخـرى. فهـو لم يُحرّم التمتّع بالطيّبات ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّـتِي أَخْـرَجَ لِعِبَـادِهِ وَالطَّيِّبَـاتِ مِـنْ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾[2]، ولكن لـذّة الـدنيا زائلـة، وسـعادة الآخرة هي الباقية الخالدة، فينبغي على الإنسان أن لا يجعل همّه طلب اللذّة في دار الدنيا بل يطلبها في الآخرة ﴿أَرَضِيتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنْ الآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الآخِرَةِ إِلاَّ قَلِيلٌ﴾[3].



والتمتّع في هذه الدنيا جائز، ولكن جوازه محدّدٌ بحدودٍ لا يجوز تعـدّيها وإلّا كان إضراراً بحقّ الآخرين وعصياناً لأوامر الإسلام، وإسـفافاً في أُمـورٍ ليس من شأنها أن تكون شريفةً ولا كريمة، فنحن نرى هذه الآيـة: ﴿قُـلْ مَـنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ﴾ الآية، تُبيح الأخذ من الزينة والطيّبات، ولكنّها لا تحثّ عليها، بل بعكس ذلك، فالمطلوب استحباباً من البشر هو الاكتفاء بالقليل من المتـاع



---

(١) دعائم الإسلام ٢: ١٩٣، الحديث ٧٠١، والوافي ٧: ٤٩٩، الباب ٦٤، بـاب فـضل المساجد وتوقيرها وتوقير القبلة، الحديث ٦.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ٣٢.

(٣) سورة التوبة، الآية: ٣٨.

والاستغناء عمّا في أيدي الناس.

ثُمَّ إن الإسلام حرّم الانغماس في اللذّة إلى أقصى حدودها، ووضع أمام ذلك العراقيل المتعدّدة، وكان من حقّه أن يفعل ذلك.

فبين أيدينا النظام الرأسمالي، نلمس مساوئه وويلاته على البشريّة[1]، فقد حرّم الإسلام الاحتكار وأجاز لوليّ الأمر والحاكم الإسلامي الأعلى، أن يجبره على بيع البضاعة المحتكرة بالثمن المناسب غير المضرّ بالآخرين، ووضع الضرائب على كلٍّ من رأس المال والربح بقدرٍ معيّن، وهو ما يسمّى باصطلاح الفقهاء بالزكاة والخمس، وحرّم أيضاً عديداً من الأُمور التي تراها شهوة الإنسان جميلةً ولطيفة، في حين إنَّ العقل والمشرّع الإسلامي يراها أُموراً وضيعة لا تؤدّي بصاحبها إلّا إلى الخسّة والهوان، وحرّم بذل المال في سبيلها واستلام المال لقاء القيام بها.



وإلى جانب ذلك حثّ الإسلام على السعي في سبيل العيش وفي سبيل التوسعة على العائلة، وجعل على ذلك ثواباً، ولكنّه توعّد الذين كرّسوا جهودهم في سبيل الاستزادة من اللذّة الدنيويّة فقط، فهم ﴿أُوْلَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالآخِرَةِ فَلاَ يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلاَ هُمْ يُنصَرُونَ﴾[2].

وخلاصة القول: إنَّ الآخرة هي التي يجب أن يسعى نحوها الإنسان ويجعلها محطّ أمله، وإنَّ الدنيا - وإن جاز أن ينال الإنسان فيها بعض اللذّة التي يبيحها الإسلام- زائلةٌ لا يمكن الركون إليها ولا الاطمئنان بها.

---

(١) راجع، قسم (مع الرأسماليّة) من كتاب (اقتصادنا): ٢٢٥، وما بعدها (منه قدّس سرّه).

(٢) سورة البقرة، الآية: ٨٦

ونختم مقالنا بهذه الآية الشريفة التي تحدّد ذلك، فتقول: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ * قُلْ أَؤُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾[1].

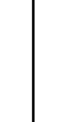
محمّد الصدر

النجف الأشرف

(١) سورة آل عمران، الآيتان: ١٤-١٥.



بين الميكيافيلية والإسلام



بين الميكيافيلية والإسلام[1]

(١)

إنَّ جـوهر النظريّـة الميكيافيليّـة[2] في تحديـد مفـاهيم الحياة قـائمٌ عـلى افتراض (أنّ الغاية تبرّر الواسطة)؛ وذلك باعتبار أنَّ الإنـسان إذا كـان مؤمنـاً بعقيدةٍ معيّنةٍ، جاعلاً منها الهدف الأسمى والمثل الأعلى في حياته، مكرّساً لهـا جهده وفكره، فمن الممكن له - وهو يجاهـد في سـبيل الوصـول [إلى] غايتـه المنشودة، ويكافح عوائق الحياة لأجل الوصول إليهـا- أن يتـذرّع إليهـا بـأيِّ وسيلةٍ كانت، مهما كان شكلها وأيّا كانت صـفتها، حتّـى وإن كانـت جريمـةً بشعةً أو أعمالاً مخالفةً للنظام أو الأخلاق؛ على اعتبار أنَّ ذلك الهـدف الأعـلى الذي يسعى إليه، أهلٌ للجهد والتعـب، وأن يوصـل إليـه عـن هـذا الطريـق الوعر الطويل.

فإنَّ الغاية كلّما كانت أهمّ وأعظم، وكلّما كان اندفاع الإنسان في سـبيلها أقوى وأشدّ، كانت الوسائط مباحةً في سبيلها أكثـر فـأكثر، وجـائزةً بـصورةٍ أعمق وآكد.

---

(١) [تاريخ كتابة البحث] ٨/ ٥/ ١٣٨٣ = ٢٧/ ٩/ ١٩٦٣ (منهﭬ).

(٢) وهي النظريّة التـي قرّرهـا (ميكيـافيلي) في كتـاب (الأمـير)، ولا يهمّنـا أن نتعـرّض لتفاصيل نظريّاته ومقترحاته، بعـد أن أصبحت في عـصر التنـوّر الفكـري واضـحة البطلان. وإنّما هنا نناقش روح هذا الكتاب والجزء الخالد منه، وذلك الجزء الذي ولد مع البشريّة ويبقى مع بقائها، ألا وهو أنَّ الغاية تبرّر الواسطة (منهﭬ).

إلَّا أنَّ هذه النظريّة، أصبحت على مرور الأيّام نادرةً مضحكة، تطفح على شفاه الناس، وسبّةً مقيتةً يوصم بها بعض الدعاة، إلَّا أنَّها من الناحية العمليّة كانت موجودةً في أعماق النفس البشريّة منذ فجر تاريخها، ولا زالت نافذة المفعول، وستبقى مع الإنسان، ما دامت هناك بشريّةٌ مستغلّةٌ انتهازيّة.

وفي الحقّ، أنَّ هذه النظريّة بمحتواها المعروف، شائنةٌ حقّاً، وقبيحةٌ تماماً، فما كان من شأن الغايات النبيلة أن يوصل إليها بالأعمال الرذيلة والجرائم الشنيعة؛ فإنَّ المفروض في تلك الغاية، أن تكون خدمة الإنسانيّة وباعثةً على نشر العدل والرفاه في ربوعها، فكيف يمكن أن يتوصّل إلى مثل هذه الغاية بالاعتداء على الإنسانيّة والسير في الطريق المعوجّة والفاسدة، وهل يمكن أن يُعتبر السائر في هذا الطريق مخلصاً لغايته ومقصده؟

ونحن في هذا البحث نحاول أن نطرح هذه الفكرة الميكيافيليّة على بساط التشريح، ونحلّلها إلى عناصرها الخام، ثُمَّ نعرضها جزءاً جزءاً على ضوء الدين الإسلامي الوهّاج، وعلى المنطق العقلي؛ لنجد في النهاية ما يمكن أن تقوم عليه هذه الفكرة من أساس.

ونحن بهذا الصدد، ينبغي أن ننظر إلى حقيقة المفاهيم التي تحملها هذه الفكرة؛ لكي يتسنّى لنا فحصها وتحليلها أوّلاً، وعرضها على الإسلام ثانياً. وحيث كان التعبير في حقيقته هو أنَّ (الغاية الفضلى تبرّر الواسطة المحرّمة)؛ لأنَّ الغاية الدنيئة والهدف الإجرامي في نفسه شيءٌ مقيت، فضلاً عن أنَّه يستطيع تبرير واسطةٍ أو أُخرى، بل إنَّ الواسطة الحسنة ستكون سيّئة إن وقعت في طريق الغاية اللئيمة.

كما أنَّه من الناحية الأُخرى، فإنَّ الواسطة المحلّة الحسنة، بالنسبة إلى

الغاية الحسنة، متسالمٌ على الأخذ بها من قبل البشر جميعاً، وليست من مختصّات (ميكيافيلي) وأتباع (ميكيافيلي)، ومن ثَمَّ كانت الواسطة المحلّلة لا تحتاج إلى تبرير.

إذن ينبغي أن نطرح على بساط البحث كلاً من مفهوم الغاية الفضلى، ومفهوم الواسطة المحرّمة، ومفهوم التبرير الذي تشير إليه الفكرة؛ لنجد في النهاية مدى صدق الفكرة، وهل يمكن للغاية الفضلى أن تبرّر الواسطة المحرّمة، من ناحيةٍ إسلامية، ومن ناحيةٍ واقعيّة؟

(٢)

أمّا بالنسبة إلى مفهوم الغاية الفضلى، فإنَّ الغايات السامية التي يُتصوّر أن تكون هدفاً أقصى ومثالاً أعلى لأيّ فردٍ من البشر، يجعلها همّه في حياته، ويكرّس لها من جهده وذهنه وطاقته الشيء الكثير، يمكن أن تتلخّص[1] فيما يلي:

١. الكمال البشريّ الأعلى: ذلك الكمال المنغرس في نفوس البشر، الذي يتطلّعون إليه بشوقٍ ولهفة، ويسعون نحوه بفطرتهم وجبلّة خلقهم.

٢. النظام الأكمل للبشريّة: من حيث كونها مجموعةً من الأفراد ذوي مصالح مشتركة وآمال متّحدة حيناً، وذوي مصالح معارضة وأهواء متفرّقة أحياناً أُخرى.



(١) هذا من حيث كون الإنسان معتقداً بمذهبٍ معيّن وداعياً إليه، فلا يدخل فيه مثل تحصيل العلم أو التقوى، كما لا يدخل فيه السعي لتحصيل المال وتيسير لقمة العيش، وإن كان يمكن استنتاج حكم هذه الأُمور في الإسلام من مجموع ما سوف نقوله، مع شيءٍ من التفكير (منه قدّس سرّه).

٣. تطبيق مذهبٍ معيّن: يفترضـه فـردٌ أو جماعـة، أو يجعلونـه هـدفهم الأسمى وغايتهم القصوى.

وحيث كان من شأن المذاهب والمبادئ الكبرى أن تحتـوي عـلى أفكـارٍ أساسيّة، وقوانين رئيسيّةٍ من ناحية، وعلى أنظمةٍ وأعمالٍ جزئيّةٍ تدور في فلـك تلك الأفكار وتهدف إلى تطبيقها من ناحيةٍ أُخرى، ومـن ثَـمَّ فـإنَّ الغايـة قـد تكون هي تطبيق المبدأ بأفكاره الأساسيّة وقوانينه الرئيسيّة.

٤. وقـد تكـون الغايـة تطبيـق نظـامٍ معـيّن، في حـدود تلـك الأفكـار والقوانين.

والملاحظ من هذه الأهداف الأربعة، أنَّ السابق منها أعمّ وأشـمل مـن اللاحق؛ فإنَّ الكمال البشريّ الأعلى بصفته فطرةً بشريّةً وخلقةً تكوينيّة، له من العمق والشمول ما يستوعب به الأقسام الأُخرى، فإنَّ الهدف الثـاني – وهـو النظام الإنساني الأكمل- لا يكون مطلوباً إلّا بصفته مظهراً من مظاهر الكمال الإنساني الأعلى ومصداقاً من مصاديقه. كما أنَّ المبدأ المعـيّن – أيـاً كـان- إنَّـما يُعتَنق وإنَّما يدافَع عنه، وإنَّما يجعله الفرد همّه في حياتـه وهـدفاً سـامياً لأعمالـه وأفكاره؛ لأجل كونه مصداقاً من النظام الإنساني الأكمل، حيث يدّعي لنفسه أنَّ المبدأ الذي يعتنقه، هو الـذي ينبغـي أن يـتمّ عـلى أساسـه تنظـيم البـشريّة ورقيّها.

كما أنَّ الأنظمة المتفرّعة عن القوانين العامّة للمبـدأ إنَّـما تكـون صـادقةً ونافذة المفعول إذا كانت مطابقةً لقوانين المبدأ إلى أكبر حدٍّ ممكن.

والذي نريد افتراضه في المقام هو أن يكون هذا المبدأ بأفكـاره وقوانينـه الرئيسيّة وبنظمه الفرعيّة هو الإسلام؛ لأنّه هو محـلّ البحـث في المقـام، ولـئلّا

يتشعّب بنا القول إلى أفكار النظم الأُخرى وقوانينها.

أمّا بالنسبة إلى مفهوم الواسطة المحرّمة، فإنَّ معنى التحريم يمكن أن يرتقي إلى ثلاثة أقسام:

١. التحريم من الناحية العقليّة، من حيث حكم العقل بالحسن والقبح والعدل والظلم.

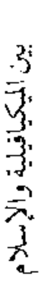
٢. التحريم في دائرة الهدف نفسه وفي حدود مسؤوليّته، كالمحرّمات الإسلاميّة بالنسبة إلى الإسلام.

٣. التحريم في خارج حدود مسؤوليّة الهدف، كأن يكون محرّماً من قبل التقاليد الاجتماعيّة أو الأهداف والمبادئ الأُخرى.

أمّا معنى التبرير في عبارة ميكيافيلي: فيمكن أن نفهم منه أحد معنيين:

١. أنَّ الواسطة المحرّمة تكون جائزةً إذا وقعت في طريق الهدف السامي وتنسلخ عن حرمتها تماماً.

٢. أن تبقى محرّمة، ولكنّها تتّصف بالجواز ظاهراً، بالعنوان الثانوي، أي: أنّها محرّمٌ معفوٌّ عنه؛ باعتبار وقوعه في طريق الهدف.



(٣)



والآن، وبعد أن عرفنا ما يمكن أن يُقصد بمفاهيم هذه الفكرة، وعرفنا على وجه التحديد أنواع الغايات والوسائط، ينبغي لنا أن ننظر إلى مدى صدق الفكرة، ومدى جواز استعمال كلّ واسطةٍ من هذه الوسائط المحرّمة في السعي نحو الهدف المنشود.

١. أمّا الهدف الأوّل - وهو الكمال الإنسانيّ الأعلى- فينبغي أن نعرف

أوّلاً أنّه هدفٌ تكوينيٌّ واقعيّ، لا يستطيع الإنسان التصرّف به رفضاً ولا أخذاً، ومن ثَمَّ فإنَّ الوسائط نحوه وسائط تكوينيّةٌ تؤدّي إليه بطريقٍ حتميٍّ لا يستطيع الإنسان تغييره بالفرض والاعتبار. وعليه، فينحصر الكلام في الهدف الأوّل في تعيين ما إذا كانت الوسائط المحرّمة السابقة ممّا يمكن أن توصل إليه من ناحيةٍ تكوينيّةٍ أو لا.

أمّا الواسطة الأُولى، التي مرجعها إلى حكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم، فإنَّ الذي ينبغي أن يلاحظ في المقام، أنَّ الواسطة التي يمكن أن تسير بالإنسان إلى كماله المنشود هي العدل وحده؛ فإنَّ الكمال عبارةٌ عن عنصرٍ وجوديّ، فيحتاج في السعي إليه إلى عنصرٍ وجوديّ، وليس هو إلّا العدل.

وأمَّا الظلم، فهو نقصٌ وعدم، والعدم لا يمكن أن يكون واسطةً تكوينيّةً لأمرٍ وجودي.

وأمّا الواسطة الثانية ونعني بها المحرّمات الإسلاميّة على وجه الخصوص، فإنَّه إذا تمَّ لدينا أنَّ الإسلام واردٌ من المورد الإلهي اللانهائي، لكي يقود البشريّة إلى السعادة والخلود، علمنا أنَّ محرّماته ظلمٌ قبيح، ومن ثَمَّ فإنّها لا تصلح لأن تكون واسطةً تكوينيّةً للوصول إلى الكمال الإنساني الأعلى.

وأمّا الواسطة الثالثة: وهي المحرّمات غير الإسلاميّة، والممنوعات بحسب التقاليد الاجتماعيّة، فإن كانت محرّمةً عند العقل أو عند الإسلام أيضاً، لم يمكن التوسّط بها إلى الكمال الإنساني، وإلّا أمكن سلوكها نحو الهدف والتوسّط بها إليه، بل ربّما تكون السبيل الأفضل أو الوحيد للوصول إلى ذلك الكمال في بعض الأحيان.

٢. ونفس هذا التحليل، يرد في الهدف الثاني أيضاً، وهو النظام الإنساني

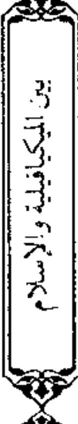
الأكمل. فإنَّ ما كان من الوسائط قبيحاً عقلاً فإنَّه لا يمكن أن يضمن به النظام ولا السعادة للبشر، وإنَّما يضمن ذلك بالعدل الذي يحكم العقل بحسنه. وكذلك بالنسبة إلى محرّمات الإسلام؛ فإنَّ الدين الوارد من خالق البشر لسعادة البشريّة ورفاهها، لا يمكن أن تكون محرّماته واسطةً إلى نشر نظامٍ أو استتباب أمنٍ وسلام.

وأمّا بالنسبة إلى المحرّمات غير الإسلاميّة والممنوعات الاجتماعيّة، فما كان منها ضامناً للنظام الإنساني الأكمل، جاز جعله واسطةً نحوه، وينبغي ارتكابه في السعي إليه، بل قد يجب في بعض الأحيان إذا كان هذا المحرّم عدلاً في نظر العقل، أو واجباً في نظر الإسلام.

٣. أمّا الهدف الثالث: وهو جعل المبدأ المعيّن هدفاً للإنسان بصفته مصداقاً للنظام الإنساني الأكمل، ونعني به الإسلام على وجه الخصوص.

أمّا بالنسبة إلى ارتكاب الواسطة القبيحة عقلاً، في سبيل الدعوة إليه والسعي نحو فجره المنشود، فإنَّ الحكم في ذلك يختلف بالنسبة إلى مَن يذهب إلى الاعتراف بالقاعدة المعروفة بأنَّ (ما حكم به العقل حكم به الشرع) وبالنسبة إلى مَن ينكرها، فإن بنينا على إنكارها، كان ارتكاب القبيح العقلي غير المحرّم إسلامياً جائز الارتكاب، فيجوز التوسّط به نحو الهدف الإسلامي الأعلى. وأما إذا بنينا على الاعتراف بالقاعدة، فيكون القبيح العقلي محرّماً شرعاً، ويكون مصداقاً من مصاديق الواسطة المحرّمة الثانية، وهي ارتكاب المحرّمات الإسلاميّة في سبيل السعي نحو الإسلام.

والواقع أنَّ هذه القضية جوهريّةٌ بالنسبة إلى الإسلام، فإنَّه ليس من المنطقي جعل محرّمات نفس المبدأ ذريعةً للتوصّل بها إليه؛ فإنَّ الساعي سوف



يخيب في مسعاه - حتماً - ولن يصل إلى هدفه أبداً، إن خالفه وعصاه وهو في طريقه إليه.

إلَّا أنَّ الإسلام يجعل هذه القضيّة موضع التفصيل؛ فإنَّ السعي نحو الإسلام يكون بأحد طريقين: يكون بالدعوة إليه وتكثير عدد المؤمنين به من ناحية، ويكون بالدفاع عنه والحفاظ على رقعته الموجودة وكيانه الفعلي ضدّ الاعتداء عليه، من ناحيةٍ أُخرى.

أمّا بالنسبة إلى الهدف الإسلامي الأوّل، فقد حرّم الإسلام ارتكاب محرّماته في السعي في طريقه، فمن ذلك مثلاً: إقامة الحفلات الغنائيّة والخلاعيّة للدعوة إليه وتحريف مفاهيمه والكذب عليه.

وأمّا بالنسبة إلى الدفاع عنه، سواء كان دفاعاً حربيّاً أو دفاعاً ضدّ تفشّي المحرّمات في المجتمع الإسلامي، فقد أجاز الإسلام - في مثل هذا الموقف - بعض الأعمال التي تُعتبر محرّمة في نظره لو خلّيت ونفسها؛ حيث أجاز في الدفاع الحربي، فيما لو فرض أنَّ الجيش المعادي تترّس بجامعةٍ من المسلمين من رعاياه، ووضعهم أمامه في خطّ النار لصدّ حامية المسلمين عند رؤية إخوانهم في الدين، فقد أجاز محاربة الجيش المعادي ولو بقتل هؤلاء المسلمين.

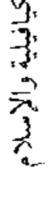
كما أنَّه أجاز في سبيل الوقوف ضدّ تفشّي المحرّمات الإسلاميّة، الاعتداء بالضرب على الفاعل، إذا وجد أنَّه لا يرتدع إلَّا به، إلَّا أنَّه اشترط الاقتصار على أقلّ ما يحتاج إليه وعدم الوصول إلى إسالة الدّم إلَّا بإذن الحاكم الشرعي الأعلى.

وبهذا نعرف أنَّ الإسلام يجيز ارتكاب بعض المحرّمات في حالة الدفاع عن الدعوة، دون حالة نشرها، وسنتكلّم عن ذلك بعد قليل.

وأمّا الواسطة الثالثة، وهي المحرّمات غير الإسلاميّة والممنوعات الاجتماعيّة، فإنّها إذا لم تكن قبيحةً عقلاً أو لا محرّمةً شرعاً، يجوز ارتكابها للوصول إلى نور الإسلام، بل قد يجب فعلها إذا كانت من الواجبات الإسلاميّة.

٤. وأمّا بالنسبة إلى تطبيق النظم المتفرّعة عن القانون الإسلامي الخالد، فهو من ناحية القبيح العقلي، يبتني على الاعتراف بقاعدة الملازمة (بين حكم العقل وحكم الشرع) وإنكارها. فإن اعترفنا بها لم يجز ارتكاب القبيح العقلي في السعي نحو هذا الهدف، وإن أنكرناها جاز ذلك.





وأمّا من ناحية الواسطة المحرّمة في الإسلام فالمنع واضح، بعد معرفة كون الهدف - وهو تطبيق النظام الفرعي الإسلامي- قائماً على أساس الإسلام.

وأمّا المحرّمات غير الإسلاميّة، فهي سائغة الارتكاب، إذا كانت جائزةً في القانون الإسلامي، بل قد تكون واجبةً، إذا كانت من الواجبات فيه.

(٤)



من هذا الاستعراض السريع لحالات وقوع الواسطة المحرّمة في طريق الغاية السامية، من حيث جواز ذلك وعدمه، من الناحيتين الواقعيّة والإسلاميّة، نعرف أنّ حالات الجواز تصل إلى سبع صور: تتلخّص أربعٌ منها في جواز ارتكاب المحرّمات غير الإسلاميّة والممنوعات الاجتماعيّة، في سبيل الوصول إلى كلٍّ واحدةٍ من الغايات الأربع.

وتتلخّص صورتان منها في جواز ارتكاب القبيح العقلي غير المحرّم

شرعاً، كوسيلة إلى كلٍّ من الهدفين الآخرين؛ بناءً على إنكار قاعدة الملازمة بين (حكم العقل وحكم الشرع)، وذلك في كلٍّ من الهدفين الأخيرين.

وتتلخّص السابعة في ارتكاب المحرّم الإسلامي في سبيل الدفاع عن الإسلام.

إذن علينا أن ننظر الآن، فيما إذا كان ارتكاب الوسائط المحرّمة المذكورة في سبيل هذه الأهداف، داخلاً في حقيقته في مفهوم الميكيافيليّة أم لا.

ونحن بهذا الصدد، يجب أن ننظر إلى ما تحمله الميكيافيليّة من معنى، بحيث تكون قبيحةً ومقيتةً ومهزلةً للبشر أجمعين، وإلّا فإنَّ الفعل العادل الحكيم لا يمكن أن يُنتقد لمجرّد تسميته بهذا الاسم، وليس لدينا قاعدةٌ عامّةٌ نحكم بأنَّ كلّ ميكيافيليّة هي خطأٌ وظلم، وإنّما اقترن هذا اللفظ بالظلم والقبح؛ لأنَّ صاحبه قصد منه جواز التوسّط بأيّ واسطةٍ لأيّ غايةٍ مهما كانت الغاية أو الواسطة فعلاً إجرامياً شاذّاً، وإلّا فإنَّ مجرّد توسيط العمل المحرّم للغاية الفضلى قد يكون أمراً لازماً إذا كانت الغاية من الأهمّيّة والعظمة والسموّ ما يصغر إزاء هذا المحرّم.

إذن فالشيء الذي نريد أن نحدّده، هو أن نعرف المعنى الشائن في الميكيافيليّة، لكي نقف عند الفعل الصحيح.

ولنا أن نتساءل في هذا الصدد: هل إنَّ الشائن هو ارتكاب أيّ واسطةٍ محرّمة بأيّ عرفٍ من الأعراف، في سبيل أيّ هدفٍ من الأهداف، وإن كان التحريم خارجاً عن حدود الهدف ونطاق مسؤوليّته، أم إنَّ الشيء الشائن هو توسيط ما كان محرّماً في حدود دائرة الهدف ومسؤوليّته؟

ويمكن أن يبدو واضحاً للباحث أنَّ الشيء الشائن هو الوجه الثاني،



دون الأوّل، فإنَّ ما كان خارجاً عن حدود المبدأ والهدف لا بأس من ارتكابه من الناحية المنطقيّة، لأنَّ المفروض أنَّ الداعية مؤمنٌ بهذا الهدف المعيّن وساعٍ إليه، فليس عليه إلَّا أنَّ يعمل بمقتضاه وأن يترك أوامره وينزجر عن محرّماته، وليس مسؤولاً عمّا كان محرّماً باعتبار وجهات النظر الأُخرى.

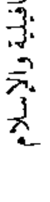
إذن، بناءً على هذا التحليل، تخرج جميع الصور عن مفهوم الميكيافيليّة ولا تبقى إلَّا صورةٌ واحدة، هي صورة ارتكاب المحرّمات الإسلاميّة في الدفاع عنه، والتي سنتكلّم عنها بعد قليل.

أمّا ذكر الوجه في خروجها، فيستدعي استعراضها واحدةً واحدة، أمّا المحرّمات الاجتماعيّة غير الإسلاميّة فهي خارجة، كما هو واضح عن حدود القانون الإسلامي وعن الأنظمة الإسلاميّة، بل قد تكون واجبةً في نظره في بعض الأحيان، وهي خارجةٌ أيضاً عن حدود الكمال الإنساني الأعلى وعن حدود النظام الإنساني الأكمل، إذا عرفنا أنَّ الدين الإسلامي هو المصداق الأتمّ للنظام الأكمل للبشريّة، وهو الطريق المضمون الحكيم للكمال الإنساني الأعلى.

وكذلك فإنَّ القبيح العقلي – بناءً على إنكار قاعدة الملازمة – يكون خارجاً عن نطاق القانون الإسلامي ونظمه، فيجوز ارتكابه ما لم ينصّ الشارع على حرمته.

وبهذا تخرج الصور الستّ الأُولى عن مفهوم الميكيافيليّة، ولا يكون ارتكابها شائناً ولا قبيحاً.

أمّا بالنسبة إلى الصورة السابعة، فينبغي أن ننظر مرّة أُخرى إلى مفهوم الميكيافيليّة بشكله الشائن، لنرى هل أنّه شاملٌ لصورتي نشر الدعوة والدفاع



عنها، أم أنَّه مختصٌّ بصورة نشر الدعوة فحسب؟

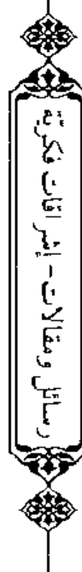
والذي يقتضيه المنطق السليم، هو قبح استعمال محرّمات المبدأ في نشر المبدأ، دون الدفاع عنها في صورة الهجوم الحربيّ المباشر، والخوف على أساس الدعوة وكيانها؛ فإنَّ الداعية يكون في حالة نشر المبدأ في فسحةٍ من عمله، وعليه أن يختار أفضل الأساليب للنشر والدعوة، وأن يكون مثالاً لما تقتضيه دعوته من صياغة التفكير والسلوك، وذلك يناقض تماماً أن يستعمل محرّماتها أو أن يحرّف أفكارها أو أن يكذب عليها، وهو في الطريق نحوها.

أمّا في صورة الدفاع، فإنَّ حقّ الدفاع مقدّس، والإنسان يكون عنده مضطرّاً لأن يرتكب المستحيل في الذبّ عن نفسه وعن دعوته، فإنَّه ما من شيءٍ أثمن لدى الداعية ولا في نظر الدعوة نفسها من هذا الهدف الذي يسعى إليه. فإذا دار الأمر بين استيلاء الجيش المعادي على بلاد الإسلام، وطمس معالم الدين، وبين قتل شرذمة من المسلمين في سبيل دحر الجيش المعادي وصدّ عاديته، فمن المنطقي جدّاً أن يرتكب هذا القتل في سبيل ذلك الهدف السامي العظيم، وإذا علمنا إلى جانب ذلك أنَّ المصلحة العامّة مقدّمةٌ على المصلحة الخاصّة، وأنَّ الفرد أو الأفراد يمكن أن يذوقوا الحيف في سبيل المجتمع، وهو أمرٌ متسالمٌ عليه في المنطق الإنساني، علمنا جواز التوسّط بهذه الواسطة المحرّمة؛ لأنَّها ليست إلَّا من قبيل ذلك.

بقي من صور الدفاع، الاعتداء بالضرب في سبيل النهي عن المنكر والردع عن ارتكاب المحرّم الإسلامي، إذا لم يرتدع الفاعل إلَّا بالضرب.

ويمكننا أن نلاحظ في هذا الصدد:

أوّلاً: أنَّ الإسلام لم يبح من الاعتداء إلَّا في حدود ما يعتقده الداعية



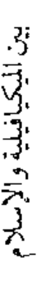
مجدياً ومؤثّراً في ارتداع الفاعل عن المحرّم، وإلّا كان الزائد اعتداءً عليه وظلماً له، محرّماً في الشريعة الإسلاميّة.

وثانياً: أنَّ الضرب لاتّباع أوامر الإسلام، وهو الدين الحقّ الذي يستهدف سعادة البشر ونشر العدل في ربوع الإنسانيّة، لهو نصحٌ للمضروب وإكرامٌ له وحثٌّ له في اتّباع الحقّ، وإن لم يعلم المضروب ذلك.

والضرب إنَّما يكون قبيحاً إذا كان بغير حقٍّ وعلى غير هدى.

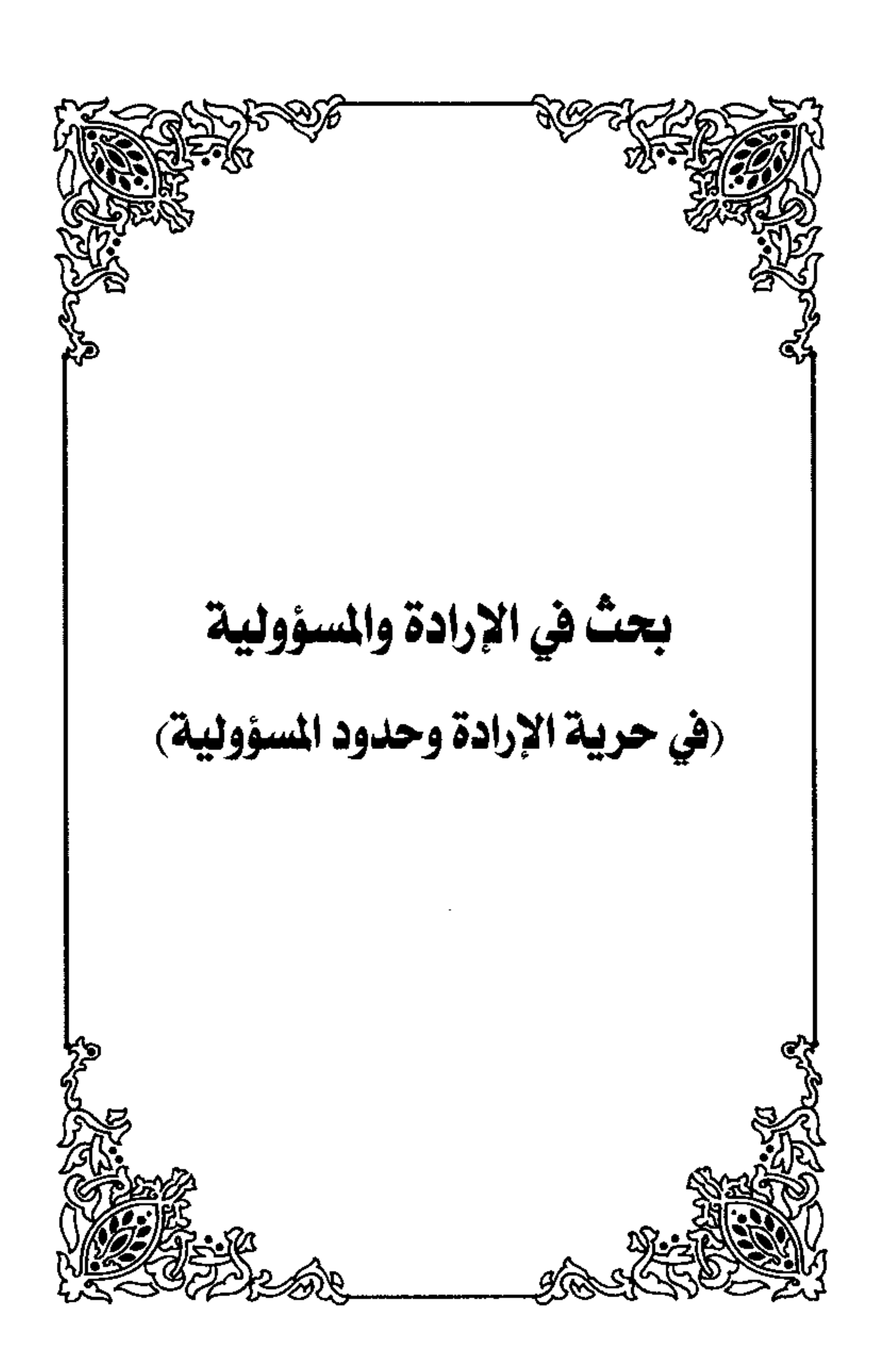
إذن فقد خرجت الصورة السابعة أيضاً عن مفهوم الميكيافيليّة، وإن أبيت فقل إنَّها ميكيافيليّةٌ حسنةٌ يجب القيام بها في صورة الدفاع عن الدين الإلهي العادل (الإسلام).

وبهذا ظهر أنَّ قبح توسيط الواسطة المحرّمة لأجل الوصول إلى الغاية الرفيعة، منحصرٌ في صورة نشر الدعوة بارتكاب محرّماتها، كالكذب عليها ومصادقة أعدائها والتكلّم بغير مفاهيمها، وهذا محرّم في الشريعة الإسلاميّة. إذن لا ميكيافيليّة في الإسلام[1].



(١) نشرت هذه، المقالة بشكلٍ أحسن في العدد الثاني من السنة السادسة من [مجلة] الأضواء الإسلاميّة، الصادرة بتاريخ شوال ١٣٨٦، شباط ١٩٦٦ النجف الأشرف، الجمهورية العراقيّة، ص١٠٥ من التسلسل العامّ لهذا العام (منهﷺ).





بحث في الإرادة والمسؤولية

(في حرية الإرادة وحدود المسؤولية)

بحث في الإرادة والمسؤولية[1]

(في حرية الإرادة وحدود المسؤولية)

أصلنا الموضوعي:

ينبغي أن نعرف ونحن على أبواب هذا البحث، فكرةً معيّنةً نأخذها أصلاً موضوعياً مسلّماً مبرهناً عليه في الفلسفة عادةً، ولن نكون بصدد البرهنة عليه في المقام.

وهو: أنَّ الوجود مساوقٌ في ذاته - بما هو موجودٌ- للقوّة والإرادة والعلم، وهذه الصفات الثلاث ذاتيّةٌ له، يستحيل انفكاكها عنه. فما من موجودٍ في هذا الكون إلّا وله مرتبةٌ معيّنةٌ من القوّة والإرادة والعلم، مناسبةٌ لمرتبته في الوجود[2].

---

(١) [تاريخ كتابة البحث] السبت: ٢٩/ ١٢/ ١٣٨٤ = ١/ ٥/ ١٩٦٥ (منهقُدِّسَ سِرُّهُ).

(٢) وهذه النظريّة يتبنّاها صدر المتألهين الشيرازي في أسفاره الأربعة، ويقول: «إلّا أنَّ عقول الجماهير من الأذكياء، فضلاً عن غيرهم، عاجزةٌ قاصرةٌ من فهم سراية العلم والقدرة والإرادة في جميع الموجودات، حتّى الأحجار والجمادات كسراية الوجود فيها، ولكنّا بفضل الله والنور الذي أنزل إلينا من رحمته نهتدي إلى مشاهدة العلم والإرادة والقدرة في جميع ما نشاهد فيه الوجود على حسبه ووزانه وقدره». الأسفار الأربعة ٢: ٧٤. وهي نظريّة لا شكّ منسجمةٌ مع الخطّ المنطقيّ العامّ الذي تسير عليه الفلسفة الإلهيّة، وما ينبغي ملاحظته في المقام أنَّ أخذ صفة الذاتيّة لهذه الصفات للوجود، أصلاً موضوعيّاً في البحث، ليس ضروريّاً بالدقّة، حيث يمكن صياغته بشكلٍ آخر (منهقُدِّسَ سِرُّهُ).

وحيث إنَّ مراتب الوجود مختلفةٌ جدّاً، ومشكّكةٌ فيما بينها بشكلٍ شاسع وكبير، فمن هنا كانت هذه الصفات متفاوتةً في الموجودات بعدد مراتب الوجود، فإنّها تتحقّق في كلِّ مرتبةٍ بمقدار قابليّتها واستحقاقها التكويني، وتكون تابعةً لها سعةً وضيقاً وأصالةً وضحالةً.

فكلّما هان الوجود وضحل، وقلّت نشاطاته الوجوديّة، تلك النشاطات التي يمارسها بصفته موجوداً، لا بصفته الماهويّة، كلّما تضاءلت فيه هذه الصفات الذاتيّة وضمرت، وكلّما تأصّل الموجود في الخارج وقوي عوده، تأصّلت - تبعاً له- هذه الصفات وقويت، وزاد نشاطها.

فوجود المادّة مثلاً، بما أنّه أضعف الوجود وأهونه، فمن هنا كانت هذه الصفات الذاتيّة لا تكاد تكون باديةً عليها، ولا تتّصف بها إلّا بأقلّ مراتبها وأضعفها؛ حيث لا تعني القوة فيها إلّا المحافظة على ذاتها، وعلى الحصّة الوجودية المختصّة بها، مادامت علّتها مقتضيةً لدوامها. كما لا تعني الإرادة فيها إلّا المشاركة في إصدار المعلول إلى عالم الوجود، إذا انضمّت هذه المادّة في سلك عوامله وعلله، كما لا يعني العلم المركوز فيها إلّا علمها بذاتها علماً حضوريّاً في غاية البساطة وغير ملتفتٍ إليه.

وإذا ترقّى الوجود في سلّم الكمال المتصاعد، وكلّما تأصّل في الخارج، ترقّت هذه الصفات معه وتأصّلت.

فنرى النبات مثلاً، له بعض الظواهر القليلة الضعيفة التي تنمّ عن وجود هذه الصفات فيه، فمثلاً نرى للنبات من القوّة الكافية للنموّ وللحركة نحو النور مثلاً، ومن الإرادة ما يقوم معها بهذه الحركة، وله من العلم بوجوده الذاتيّ علماً حضوريّاً بسيطاً أيضاً، بل له أيضاً علمٌ بمصلحته أحياناً،

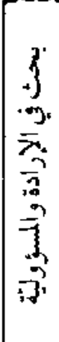
وهذا يتجلّى في بعض أنواع النبات، حينما تقف الذبابة على بعض أوراقه، فتنطبق هذه الورقة عليها بالتدريج، حتّى تحبسها في داخلها، وتبدأ بامتصاص ما فيها من موادّ نافعة لحياتها ونموّها، ثُمَّ تنفتح فتلقي الباقي من الذبابة جثّةً هامدة.

وإذا ترقّينا في سلّم الوجود إلى الحيوان، كانت مظاهر القوّة هناك أكثر، وكانت مجالات تطبيق الإرادة أكثر، متمثّلةً في مختلف أنواع السلوك الذي يصدر من الحيوان، وكانت كذلك جوانب العلم الحضوريّ بذاته، والعلم الحصوليّ بما في الخارج من محسوساتٍ أكثر فأكثر، كما هو واضحٌ لمَن راقب حياة الحيوان بوضوح.

أمّا إذا وصلنا إلى الإنسان، وجدنا حصّةً قويّةً متأصّلةً من الوجود، ووجدنا هذه الصفات تبعاً لذلك متأصّلةً ومعقّدةً يرتبط بعضها ببعض، وتتشعّب فروعها، وتكثر فعاليّاتها.

فتنقسم القدرة - على ما سيأتي- إلى قدرةٍ تكوينيّة وقدرةٍ تشريعيّة، وينقسم العلم إلى علمٍ نظريّ وإلى علمٍ عمليّ، على ما سيأتي الكلام فيه. وينفسح أمام الإرادة مجالٌ كبيرٌ لاختيار عددٍ ضخمٍ من الأشياء ممّا يريده الإنسان ويهواه، كما سوف نبسطه على مائدة البحث عمّا قليل.

وأمّا إذا وصلنا إلى الواجب اللامتناهي، فنرى هذه الصفات الذاتيّة واجبةً ولا متناهيةً أيضاً، وتكون سرمديّةً بسرمديّته، وبسيطةً ببساطته، وهي عين ذاته غير زائدةٍ عليها، فالقدرة والإرادة والعلم في ذلك الأُفق العظيم، منبسطةٌ انبساطاً لا متناهياً على سطح هذا الوجود الإمكانيّ، مشرفةٌ عليه ومدبّرةٌ لأمره، مسيطرةٌ على كلِّ ما يجري فيه من الحوادث من الأزل إلى الأبد.



فإنَّ الحواجز الزمانيّة والمكانيّة التي تتصوّر في الوجـود الممكـن، والتـي يكون لها التأثير البالغ في الحدّ من هذه الصفات فيه، على ما سيأتي.

مثل هذه الحواجز غير متوفّرةٍ في الوجـود للواجـب اللامتنـاهي الخـالق للزمان والمكان، ومن هنا كان مشرفاً ومسيطراً على الماضي والمستقبل والحاضر على حدٍّ سواء، كما لا يمكن أن تحدّه الأبعاد المكانيّة؛ فإنَّ هذه الأبعاد إنَّـما تُـؤثّر على المرتبط بها والسائر في جوِّها، لا على الخالق لها المسيطر عليها.

ولا يخفى في المقام: بأنَّ هذه الـصفات هـي عـين الوجـود خارجـاً وإن فارقته واختلفت عنه مفهوماً، وهي من ذاتيّاته الجوهريّة، كالزوجيّـة بالنـسبة إلى الأربعة، فكـما لا يمكـن سـلخ الأربعـة عـن زوجيّتهـا إلّا بإعـدام ذاتهـا، فكذلك لا يمكن فصل الوجود ما دام موجوداً عن العلم والإرادة والقدرة.

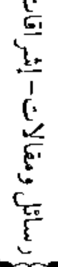
ويظهر أثر ذلك في كلٍّ من الوجود الواجب والوجود الممكن.

أمّا أثره في الوجود الواجب: فهو وحدة الصفات مع الذات، وبساطتها ببساطته.

وأمّا أثر ذلك في الوجود الممكن فهو: أنَّ خلقها وجعلها مع الوجود إنَّما هو بطريقة الجعل البسيط دون الجعل المركّب، بمعنى: أنَّ الوجـود خُلـق مقرونـاً بهذه الصفات الذاتيّة، لا أنّه خُلق أوّلاً ثُمَّ أُضيفت إليـه هـذه الـصفات في المرتبـة المتأخّرة، كالزوجيّة للأربعة تماماً، حيث ترافقها في أصل وجودهـا وفي نفـس مرتبته، لا أنَّ الأربعة توجد أوّلاً ثُمَّ تجعل متّصفةً بالزوجيّة في المرتبة المتأخّرة.

مقصودنا من العلم والقدرة

ونحن الآن إذ حملنا هذه الفكرة المتكاملة عن أصـلنا الموضـوعيّ هـذا، لابدَّ لنا أن نعرف ونحن في صدد البحث في حـدود الإرادة الإنـسانيّة ومجـال



فعاليّاتها ونشاطها، أن نعرف مدى تأثير الصفتين الأخريين فيها، ومدى مقدار تفاعلهما معها، وكيف أنَّ لهما الأثر البالغ في توسعة فعاليّاتها أو في تضييق نشاطها.

وقبل أن ندخل في تفاصيل الفكرة، لابدَّ لنا من الناحية المنهجيّة أن نقدّم بين يدي البحث مقصودنا من القوّة، ومقصودنا من العلم، في حدودها التي أشرنا إليها فيما سبق.

نعني بالقدرة: تلك الملكة الوجوديّة الذاتيّة التي يستطيع أن يقوم صاحبها بواسطتها بعملٍ ما بنفسه أو بغيره؛ فإنَّ هذه الملكة إمّا تصرف طاقتها في أعمال النفس وأفعالها المباشرة، فتلك يصطلح عليها بالقدرة التكوينيّة، وإمّا أن تصرف في عمل الغير، فتسمّى قدرةً تشريعيّة، وإنَّما يصطلح عليها بذلك على اعتبار أنَّ الفرد لا يمكنه بحالٍ أن يوجد عملاً في غيره بشكلٍ تكوينيّ مباشر؛ فإنَّ هذا مستحيلٌ عقلاً، بسبب هذا الانفصال الذاتيّ في الوجود ما بين الفردين، وإنَّما يمكن للفرد ذلك بتوسّط أمرٍ تشريعيٍّ يصدره إليه ويطلب به من مخاطبه القيام به. فإن كان للآمر التأثير الكافي في المخاطب، فقام بالمطلوب وامتثل الأمر، فحينئذٍ تكون قوّة الأمر التشريعيّة هي المؤثّرة في إيجاد هذا العمل، ويكون المخاطب منفّذاً لإرادة غيره على طبق الأهداف التي يراها الآمر.

ونعني بالعلم، انكشاف شيءٍ في أُفق النفس إمّا بذاته أو بالواسطة، وعلى هذا الأساس ينقسم العلم إلى علمٍ حضوريّ وعلمٍ حصوليّ.

فالعلم الحضوريّ: هو المعلوم الحاضر في أُفق النفس بذاته مباشرة.

والعلم الحصوليّ: هو المعلوم الذي يحتاج في انطباعه في النفس إلى

الواسطة. وفي الحقيقة أنَّ العلم الحصولي يرجع في النهاية إلى الحضوريّ؛ باعتبار الصورة القائمة في النفس المعلومة لها مباشرة.

وبالطبع فإنَّ الأمر الذاتيّ في الوجود من العلم هو تلك الملكة الدرّاكة القابلة لانطباع المعلومات عليها، وهي الملكة المسمّاة بالعقل، والتي بها كان الوجود الإنساني أرقى من الحيوان، وكلّما زادت هذه الملكة واتّسعت، زاد بها تأصّل الوجود واتّساعه.

كما أنَّ هناك أمراً ذاتيّاً آخر من العلم، هو علم الذات بنفسها، أو إحساس الحصّة الوجوديّة المعيّنة بوجودها، بنحو العلم الحضوريّ البسيط غير الملتفت إليه. وهذا النحو من العلم لا يمكن أن ينعدم من النفس مادامت موجودة، مهما كانت درجة شعورها وإحساسها.

والعقل باعتبار مدركاته ومعلوماته، ينقسم إلى قسمين: فإنَّ معلومات العقل، إمّا أن تكون عبارةً عن الملازمات الواقعيّة والوقائع الخارجيّة[1]، أي: إدراك ما هو كائن، أعمّ ممّا في الخارج من موجوداتٍ ووقائع، أو ما في نفس الأمر من ملازماتٍ واقعيّةٍ كليّة، والقوّة المدركة لذلك يصطلح عليها اسم العقل النظري.

وإمّا أن تكون معلومات العقل تعبّر عمّا ينبغي أن يكون، وتحدّد مفاهيم العدالة والظلم، وما ينبغي أن يكون عليه مجرى سلوك الإنسان في الحياة من

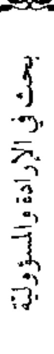
---

(١) يلاحظ في المقام: أنّنا لم نقصر العقل النظري على إدراك الكليّات فحسب، وإنّما يشمل إدراك كلّ قضيّةٍ يكون فحواها التصديق بأنَّ كذا هو كذا، فهو كما يشمل الأُمور الكلّية من ملازماتٍ وتشريعات، فكذلك يشمل الجزئيّات المحسوسة، غاية الأمر أنَّ البرهان عليها يكون مدعماً بالبرهان الحسّي (منه قدس سره).

أُمورٍ يقوم بها أو مفاسد يتجنّبها، والقوّة المدركة لذلك يسمّى بـ (العقل العملي).

فوظيفة العقل العملي، هو إدراك مفاهيم الحسن والقبح والعدل والظلم في الأفعال الاختياريّة التي تصدر من الذات العاقلة، والتي من أهمّ مصاديقها بالنسبة إلينا هو الإنسان.

والعقل العملي وإن كانت وظيفته مجرّد الإدراك لمفاهيم العدل والظلم، إلّا أنّه حين يكشف أمام الإنسان كون هذا السلوك عادلاً ينبغي اقتحامه، وكون ذلك السلوك ظلماً ينبغي تجنّبه، فكأنَّ هذا الإدراك يتضمّن حكماً ضمنيّاً يحثّ الإنسان على الاتّجاه إلى هذا السبيل والإعراض عن السبيل الآخر، ومن ثَمَّ يبدو العقل العملي حاكماً فطريّاً مسيطراً على الإنسان من داخل سريرته، يرشده إلى العمل الصالح ويجنّبه مهاوي الفاسد، وقد يعبَّر كثيراً عن إدراكات العقل العملي بالحكم، مجازاً بهذا الاعتبار، وإن كان واقعه الإدراك فحسب.



تأثير العلم والقدرة في نشاط الإرادة

إذا عرفنا ما سبق، استطعنا أن نعرف - بشيءٍ من الوضوح -: أنَّ الإرادة تلك الصفة الذاتيّة للوجود، تتحدّد في مقدار نشاطها وفعاليّاتها في حدود ما يقتضيه العلم وما تقتضيه القدرة من فعاليّاتٍ ونشاط.

فإنَّ الإرادة بما هي ملكةٌ وجوديّةٌ صرفة، لا قيمة لها في خلق الأفعال، ما لم تقترن بالقوّة التي تستطيع بها التنفيذ، وهذا واضح. غاية الأمر: أنَّ الإرادة قد تتعلّق بفعلٍ يُصدره نفس الإنسان المريد، فتكون هذه الإرادة تكوينيّة، وهي تحتاج في تنفيذها إلى القدرة التكوينيّة، وقد تتعلّق بفعل الغير، فهي الإرادة التشريعية، ويحتاج الفرد في تنفيذها إلى القدرة التشريعيّة.

والقدرة دائماً وأبداً مقترنةٌ بالإرادة[1] بصفتهما صفتين ذاتيّتين للوجود، تتوافران معاً في كلّ ذاتٍ موجودة، وبخاصّةٍ في الأُفق الإنسانيّ الرحب.

إلّا أنَّ القدرة في كلِّ موجودٍ ممكن - ومنه الإنسان- محدودةٌ ومتناهيةٌ على كلّ حال، تبعاً لتحدّد نفس الوجود وتناهيه. فإنّه قد سبق أنَّ هذه الصفات الذاتيّة الثلاث للوجود - والتي منها القدرة- تتبع نفس الوجود في رتبته وفي سعته وضيقه، وتكون (بحجم) الحصّة الوجوديّة المفاضة من قبل الخالق عزّ وجلّ تماماً.

ومن هنا كان للإرادة من مجال العمل، بقدر ما للقدرة من مجالٍ معيّن، فهي إنَّما تعمل في حدود نشاطها، ويستحيل عليها أن تتعدّاها بحال، ومن ثَمَّ لا يمكن أن يدخل في ضمن نشاط الإرادة ما كان يستحيل على القدرة أن تناله.

نعم، قد تتوق النفس إلى أُمورٍ غير مقدورةٍ لها، وقد تريدها بشيءٍ من الإصرار، إلّا أنَّ إرادتها حينئذٍ سوف لن تُكَلّل بالنجاح، وسوف تكون لغواً وبدون تأثير؛ لعدم قدرتها على التنفيذ.

فمثلاً: نرى الإرادة دائماً تتوق إلى الكمال توقاناً تلقائيّاً، وتعمل في سبيله الكثير من الممهّدات والمقدّمات، وتتوجّه باستمرار من الكامل إلى الأكمل، إلّا أنَّ القدرة ربّما وقفت دون ذلك، فإنَّ هناك درجاتٍ من الكمال يمكن لهذه الحصّة من الوجود أن تصعدها وأن تصل إليها بجدّها واجتهادها، ومن ثَمَّ

(١) إلى حدٍّ قد يُدخل الباحث أحدهما في تعريف الآخر، فيعبّر عن القوّة مثلاً: بأنَّها الملكة التي تمكّن الإنسان من القيام بما يريده، ويعبّر عن الإرادة مثلاً: بأنَّها طلب الفرد ما يقدر عليه، ولا يخفى ما في أمثال هذه التعاريف من دورٍ واضح (منهﷺ).



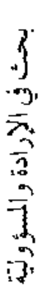
كان لها من القوّة ما يمكّنها من التدرّج فيها، ففي مثل ذلك تكـون إرادتهـا في طلب هذه الدرجات من الكمال نافذة المفعول وذات أثرٍ في الخارج.

إلّا أنَّ هناك درجاتٍ من الكمال، تكون هذه الحـصّة الوجوديّـة قـاصرةً تكويناً عن الوصول إليها والحوم في حماها، وتكون قدرتها قـاصرةً عنهـا تبعـاً لذلك، ومن ثَمَّ تكون إرادة تلك المرتبة من الكمال والتوقان إليها، ضربـاً مـن الخيال، وشكلاً من أشكال اللغو، لا أثر له في الخارج.

أمّا تشخيص نشاط القدرة وتحديد مقدار ما تـستطيعه مـن الفعّاليّـات، وما يدخل تحت سيطرتها من الأعمال، فهذا يرجع إلى العلم أو العقل.

فإنَّ العقل النظري بصفته كاشـفاً عـن الملازمـات الواقعيّـة، يحـدّد لهـا المجال التكوينيّ للفعّاليّة، فيسرد لها قائمةً من المحالات العقليّة أو الممتنعـات العاديّة[1]، ويحكم بكـلّ جـزمٍ ويقـين، بعـدم قـدرة الإنـسان عـلى اقتحامهـا والتصدّي لإيجادها.

ومن ثَمَّ تكون الإرادة محدودةً بحـدود ذلـك، ويـستحيل أن تـصل إلى مطلوبها الممتنع إن هي طلبته. بل يستحيل عليها أيضاً أن تطلبه بدورها، طلباً



(١) لا يخفى الفرق بين المحالات العقليّة والعادية؛ فإنَّ المحال العقلي هو ما يكـون ممتنعـاً لذاته بحكم العقل النظـري، بـدون لحـاظ أيّ شيءٍ آخـر زائـدٍ عـلى ذاتـه، كـاجتماع النقيضين واجتماع الضدّين، وسلخ الـذات عـن صـفاتها الذاتيّـة مـع الـتحفّظ عـلى وجودها. وأمّا الممتنع العادي، فهو الأمر الممتنع عقلاً، بلحاظ العوامل والموانع التـي تحيطه، وإن كان ممكناً لذاته، وذلك كطيران الإنسان في الجوّ؛ فإنّه ممتنعٌ عليـه باعتبـار ملابسات الوسط الطبيعيّ الذي يعيشه الإنسان من وجود الجاذبيّة الأرضيّة، وانعدام الجناح الذي يمكّنه من الارتفاع في الجوّ (منهقُدّسَ سِرُّه).

تكوينيّاً، بحيث يكون مقدّمةً لوجوده، باعتبار أنَّ إيجاد العلّة للأمر المحال محالٌ أيضاً.

نعم، التوقان النفسي البسيط لإيجاد بعض المحالات العقليّة أو العاديّة ممكن التحقّق على اعتبار أنَّ هذه المرتبة من الإرادة لا تكون جزء علّةٍ لإيجاد المراد، فلا تكون محالاً، إلّا أنَّ وجودها في النفس على كلِّ حالٍ لغوٌ لا أثر له في إعمال القوّة في الخارج.

وحكم العقل النظريّ - بهذه المرتبة- عليٌّ قهريٌّ لا مناص منه.

كما أنَّ العقل النظري يحدّد للإرادة والقوّة ما يكشفه من الملازمات الواقعيّة ومن الوقائع الخارجيّة، كما تنطبع في أُفقه كي يتحدّد لهما - بمقتضى العقل العملي وبمقتضى حبّ الذات- مقدار حدود نشاطها ومقدار اندفاعها.

أمّا بالنسبة إلى العقل العملي، فهو الذي يحدّد لصاحبه من خلال مجموع ما يعطيه العقل النظريّ من فكرةٍ عن الخارج: أنَّ هذا العمل ممّا لا ينبغي له ارتكابه؛ باعتبار أنَّ في ارتكابه ظلماً وإجحافاً بالآخرين، أو أنَّ هذا الفعل حسنٌ وينبغي القيام به؛ باعتبار كونه عدلاً وصحيحاً في حدود الملابسات الخارجيّة.

وفي كلتا الحالتين يؤثّر العقل العملي على مجرى الإرادة، فيقترح عليها صرف القوّة في الجانب الذي يرضاه، وأن تتجنّب الجانب الآخر الذي ينهاها عنه.

إلّا أنَّ تأثيره على مجرى الإرادة على كلِّ حال، ليس تأثيراً عليّاً قهريّاً، كما كان في جانب العقل النظري، وإنّما يؤثّر تأثيراً اقتضائياً فحسب، بمعنى: أنَّ اقتراحه على الإرادة إنّما يكون نافذ المفعول في تحريكها نحو مقصوده، إذا





توافرت للإرادة الشروط التامّة لإطاعته، ولم يكن له مزاحمٌ أقوى منه، فإنَّ اقتراحه على الإرادة حينئذٍ يكون علّةً تامّةً لتوجيهها الوجهة المعيّنة التي يريدها.

أمّا إذا لم تتوفّر الشروط المطلوبة، وحصل المانع من وصول صوت العقل العملي للإرادة بالنحو التامّ المحرّك لها، بأن تكون الإرادة مشغولةً بعاملٍ أقوى في النفس وأظهر في الشعور من حكم العقل العملي، عاملٍ نابعٍ من حاجاتٍ وشهواتٍ أُخرى غير نابعةٍ من أصل الوجود، فإنَّ اقتضاء ذلك العامل الموجّه في تحريك الإرادة، يكون حاكماً على اقتضاء العقل العملي، وتكون النتيجة هي: أنَّ الإرادة تعصي حكم عقلها، وتتجّه إلى إعمال القوّة بمقتضى العامل الأقوى المسيطر. ويكون ذلك العامل هو العلّة التامّة في خلقها وتوجيهها دون العقل العملي، والعلّة ما لم تتمّ، يستحيل للمعلول أن يتحقّق.

ومن هنا نعرف الموقف الدقيق الصحيح للعقل العملي من القوّة والإرادة الإنسانيّتين، فإنّه إنّما يدرك العدل والظلم والحسن والقبح في حدود ما يدركه العقل النظري من وقائع وملازمات، وتكون قيمته بمقدار قيمة هذا الإدراك، فإن كانت الملازمات والوقائع المدركة للعقل النظري مطلقةً وسارية المفعول في الكون أو في مجالٍ معيّن منه كالمجتمع مثلاً، فإنَّ حكم العقل العملي المبنيّ عليها يكون مطلقاً وساري المفعول في خلال ذلك المجال بعينه.

أمّا إذا كانت الوقائع المدركة للعقل محدودةً وذات طابعٍ خاصٍّ، فإنَّ أحكام العقل العملي سوف تكون محدودةً ومطبوعةً بذات الطابع، فمثلاً: قد يحكم العقل العملي بقبح الضرب تحت شروطٍ مدركةٍ للعقل النظري، وهو ما إذا كان ضرباً لليتيم أو البريء مثلاً، إلّا أنّه يحكم بحسنه تحت شروطٍ أُخرى، وهو ما إذا كان ضرباً في الدفاع عن النفس، أو عقاباً عن عملٍ، أو جهاداً في

سبيل العقيدة.

فمن هنا نرى حكم العقل العملي يتغيّر بتغيّر الشروط المدركة للعقل النظري، وله قيمةٌ موازيةٌ لقيمته.

كما أنّنا عرفنا أنّ نشاطه نشاطٌ اقتضائيٌّ بالنسبة إلى الإرادة وليس نشاطاً عليّاً إلزامياً، إلّا إذا توافرت سائر الشروط على إطاعته.

أثر حبّ الذات في العقل العملي والإرادة

ومن أهمّ الشرائط التي ينبغي أن تتوفّر أمام نشاط العقل العملي، هو انسجام أحكامه مع مقتضيات حبّ الذات[1]، بمعنى: اقتناع الذات بأنّ إطاعة العقل العملي في مصلحتها وموافقٌ لكمالها ولمجموع نظرتها إلى الكون والحياة.

---

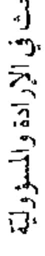
(١) لا نقصد - بالطبع - من حبّ الذات الأنانيّة، بمعنى: جعل الذات مركزاً للانتباه دون الغير، وإنّما نقصد منه: ذلك الحرص الشديد الذي تسبقه الحصّة الوجوديّة الشاعرة بنفسها، على ذاتها، فيكون من آثار ذلك أنّها تودّ لذاتها الاستمرار في نور الوجود، وأنّها تحبّ لها الخير وتحاول جاهدةً الاقتراب منه، بما يستلزمه من أفعالٍ ومقدّمات، وتنفر من الشرّ وتحاول الابتعاد عنه كذلك. وتميل بمقتضى ذلك أيضاً إلى التدّرج في سلّم الكمال باستمرار، وهذا الحبّ الغريزيّ الطبعيّ للذات، قد يتجلّى في أقصى مظاهر الخير وأعظمها، إذا اقتنع الفرد بأنّ هذه المظاهر موافقةٌ لمصلحته ولخير نفسه، كما أنّه قد يتجلّى في غاية الشرّ والضرر، عندما يعتقد الفرد أنّ مصلحته في الإجرام والاعتداء على الناس. وبين هاتين الدرجتين سلّمٌ طويلٌ من الأوضاع البشريّة الناتجة كلّها عن حبّ الذات، حسب ما يحمله كلّ فردٍ من عقليّةٍ ومن ثقافةٍ ومن أُسلوبٍ في النظرة إلى الحياة، ومن تشخيصٍ لخير نفسه وما يوافق مصلحته. إلّا أنّه بعد تشخيص ذلك لن يتوانى الفرد عن الاندفاع نحوه بمقتضى حبّ ذاته، وبذلك قام المجتمع، وانحفظت الحياة الإنسانيّة (منه قدّس سرّه).

فإن رأت أحكامه منسجمةً مع مصالحها وحاجاتها الجسميّة والنفسيّة، أو إذا رأت الذات أنَّ في أحكام العقل العملي أهمّيّةً قصوى بحيث يكون هو الشيء الوحيد الذي يوافق إطاعته حبّ الذات ويجلب لها الخير، دون أيّ شيءٍ آخر من المصالح والأغراض، ويكون على هذا قابلاً لمزاحمتها والتقدّم عليها.



فإنَّ الذات في كلتا الحالتين تطيعه، وتطبّق إرادتها على أحكامه، وتصرف قوّتها في تنفيذ مقتضياته.

وأمّا إذا كانت نظرة الذات إلى الحياة - بحسب ما يدركه عقلها النظري من ملازماتٍ ووقائع- هي: أنَّ اتّباع مصالحها الخارجيّة أوفق بها، وأقرب إلى حبّ ذاتها من اتّباع أحكام العقل العملي الصارمة، فإنّها حينئذٍ تتصدّى بكلِّ حماسٍ إلى اتّباع مصالحها، وعصيان أحكام عقلها، وسوف لن ترى بالظلم والإعراض عن العدل بأساً إذا كان ذلك سبباً للذّتها ولإشباع رغباتها.



فمن ذلك نستطيع أن نتميّز بوضوحٍ مدى تأثير حبّ الذات على مجرى أحكام العقل العملي، في حدود ما يدركه العقل النظري من ملازماتٍ ووقائع، وتعاون هذه الأُمور منضمّةً متعاونةً، في قيادة الإرادة والقوّة نحو مقتضياتها.



إلّا أنَّ هناك جنباتٍ من السلوك الاختياريّ الإنسانيّ ينفرد بها حبّ الذات تحت إشراف العقل النظري كما سبق، من دون أن يكون للعقل العملي تأثيرٌ فيها؛ وذلك في موارد:

أوّلاً: في الموارد التي لا تكون محلاً لنشاط العقل العملي بطبيعتها، ولا يكون له تجاهها حكمٌ معيّن، كإشباع الحاجات الجسميّة والنفسيّة للإنسان في حدود إشباعها المناسب، كالأكل والشرب وبناء الدور ولبس الثياب مثلاً، وغير

ذلك من طرق إشباع الحاجات الجسميّة والنفسيّة، حيث يكون حكم العقل العملي في هذه الموارد لا اقتضاء، من حيث الحكم بإيجادها أو الإعراض عنها.

فإنَّ حبّ الذات في مثل ذلك هو الذي يكون عاملاً نشيطاً مقتضياً لإشباع الحاجات المتعدّدة؛ إذ بعد أن تحسّ النفس بنداء تلك الحاجات إلى الإشباع، ترى من الخير لها أن تتخلّص من هذا الإلحاح المؤلم، وبذلك يكون إشباعها موافقاً لحبّها لذاتها، وبخاصّة إذا عطفنا على ذلك ما يدركه العقل النظريّ في المقام، من الضرر الذي قد يترتّب على عدم الإشباع، كالموت جوعاً أو عطشاً أو برداً مثلاً.

نعم، حينما يخرج إشباع هذه الحاجات من الإشباع الضروريّ إلى الترف والاستزادة من اللذّة، يتدخّل العقل العملي في إصدار حكمه، فيشترط بأن يكون الزائد غير ضارٍّ بالغير، أو يحتوي على اعتداءٍ وظلم بالنسبة إليه، كما تتدخّل الشريعة الإلهيّة والقوانين الوضعيّة في تحديد ذلك أيضاً.

ثانياً: يستقلّ حبّ الذات أيضاً في الموارد التي يحكم فيها العقل العملي بالحسن على الأطراف المحتملة كلّها، كما لو دار أمر المال في صرفه نحو جهة الخير، بين إعطائه للفقير، أو قضاء حاجةِ صديق، أو التوسعة على العيال مثلاً، فإنَّ النفس عندئذٍ تنظر إلى الأوفق لمصلحتها من حيث الجهات الأُخرى، والأقرب لحبّ ذاتها فتعمله وتدع الباقي.

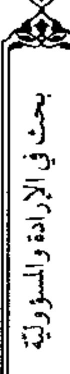
وثالثاً: يستقلّ حبّ الذات أيضاً بالنشاط في تلك الموارد التي يكون حكم العقل العملي ناهياً عنها ومقتضياً لعدمها، إلّا أنَّ النفس تتمرّد عليه وتعصيه؛ باعتبار وجود مقتضٍ مصلحيٍّ شهوانيٍّ في ذاتها، أقوى وأوضح في شعورها من حكم عقلها، فيكون هو الحاكم والمسيطر عليه، والمقتضي لسير

الإرادة على طبقه؛ إذ يكون مقتضى حبّ ذاتها هو متابعة ذلك المقتضي والسير على ضوئه.

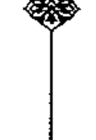
وذلك كحكم العقل العملي بقبح ظلم الإنسان للإنسان، ذلك الحكم الذي يرفضه الإقطاعي والرأسمالي بالنسبة إلى فلّاحيه وعمّاله، مستجيباً لحبّ ذاته في تقديم توقان نفسه لجمع أكبر مقدارٍ ممكن من المال، وللسيطرة على أكبر مقدار ممكن من البشر.

أثر هذه العوامل في الإرادة التشريعية

من كلّ ما مضى نستطيع أن نعرف العوامل المتعدّدة المقتضية لتحريك الإرادة نحو عمل وصرف القدرة فيه، وكان كلّ ذلك يدور حول الإرادة التكوينيّة التي تتعلّق بأفعال الإنسان ذاته، وممّا تحتاجه في سبيل التنفيذ من قدرةٍ تكوينيّة.



وعلى ضوء ذلك: يمكننا أن نعرف العوامل في الإرادة التشريعيّة وفي أُسلوب اتّجاهها وقيادتها للقدرة التشريعيّة، وهي تلك العوامل بذاتها وبنفس مقتضياتها؛ إذ يؤثّر العقل النظري على ما يطلبه الآمر من المخاطب، مشترطاً عليه أن لا يكون الطلب محالاً، أو أن يكون امتثاله ممتنعاً، أو وصوله متعذّراً.



ويتدخّل العقل العملي أيضاً في تحديد فحوى الطلب، وما ينبغي أن يتضمّنه من مطلوب، لكي يكون عادلاً مصيباً ليس فيه ظلمٌ وإجحاف، وذلك أيضاً في حدود ما يُدركه العقل النظري من ملازماتٍ ووقائع، ومن مصالح ومفاسد.



ومن ثَمَّ حاولت الشرائع والقوانين جاهدةً أن تقترب في مطالبها

ومقتضيات تشريعها من العدل، وأن تبتعد عن الظلم والجور، وأن تضمن أكبر مقدارٍ ممكن من سعادة المخاطبين، ولا يستثنى من ذلك إلَّا ما إذا كان الآمر متوخّياً لمصلحة نفسه، مندفعاً للأمر عن مقتضى حبّ ذاته.

فإنَّ تدخّل حبّ الذات في القوانين، وأيّ أمرٍ من الأوامر، إن كان مقترناً مع إدراك الأمر، أنَّ تطبيق أوامره على العدل أولى من تطبيقها على مصالحه، أو كانت مصالحه موافقةً للعدل صدفةً، فإنَّ الأمر الذي يصدر يكون موافقاً للعدل لا محالة، ومرضيّاً للعقل العملي.

أمّا إذا كان حبّ الذات مقترناً باقتناع الآمر بضرورة تقديم مصالحه وشهواته، وانعكاسها على أوامره ونواهيه، وغضّ النظر عمّا إذا كان ذلك يوصله إلى الظلم أو العدل، أو ما قد يترتّب عليه من نتائج وآثارٍ مسيئة، فإنَّ الأمر الذي يصدر [من] ذلك الشخص سوف ينزل إلى دركٍ وضيعٍ سافل.

ومن ذلك نعرف أنَّ نفس ما ذكرناه في الإرادة التكوينيّة من وقوع المزاحمة بين مقتضيات العقل العملي، ومقتضيات الحاجات والشهوات، وتقديم الصوت الأقوى في النفس، وسيطرته على الصوت الآخر، في حدود ما يدركه الفرد من مصلحته وخيره، من خلال نظرته العامّة للكون والحياة، كلّ ذلك يأتي في الإرادة التشريعيّة أيضاً.

وبالطبع فإنَّ الأمر الذي يصدر موافقاً لحكم العقل العملي، يحكم هذا العقل بحسن إطاعته واتّباعه، والذي يصدر مخالفاً له، يحكم بقبح اتّباعه وموافقته.

هذا كلّه بالنسبة إلى مدركات الآمر، بحسب جوّه النفسي والعقلي. وبالطبع فإنّه كلّما كانت هذه الدوافع مشتركةً بين الآمر والمأمور، كان الأمر أقرب إلى

الإطاعة وأبعد عن العصيان، كما لو كان كلاهما حريصين على تطبيق حكم العقل العملي في العدل وتجنّب الظلم، أو كانا مشتركين في مصالحهما، أو كان للمأمور مصلحة أُخرى في إطاعة الأمر غير المصلحة التي توخّاها الآمر مثلاً.

أمّا إذا اختلفت هذه الدوافع في نفسيهما، كان الأمر معرضاً للعصيان وبعيداً عن الإطاعة؛ فإنَّ مقتضى حبّ الذات لدى المأمور حينئذٍ هو عصيان الأمر والتحرّر من مسؤوليّته أساساً، إمّا لمجرّد التوقان نحو الحريّة وعدم المسؤوليّة، وإمّا لمصلحةٍ له وحاجةٍ في نفسه تقتضي ذلك.

وحينئذٍ يضطرّ الآمر في سبيل ضمان إطاعة أمره وتنفيذ إرادته التشريعيّة إلى وضع العقاب على عصيان أمره أو الثواب على إطاعته أو إلى جعل كلا الأمرين، فإنَّه بذلك - وبخاصّة من جهة العقاب- يجعل في نفس الفرد مقتضياً قويّاً لإطاعة الأمر نابعاً من حبّ الذات الذي ينفر تلقائيّاً من الوقوع في الضرر، حيث يوازن الفرد عندئذٍ بين هذا العقاب أو الضرر الذي سوف يناله من العصيان، وبين الضرر الذي سوف يناله من ترك مصلحته التي كان يتوخّاها.

وبالطبع فإنَّ النصر سوف يكون في هذا التزاحم للجانب الأقوى، وهو في الغالب جانب العقاب، فتكون النتيجة هي انصياع الفرد للإطاعة، متحمّلاً ضرر خسارته للمصلحة التي كان يراها في سبيل درء العقاب الأقوى، على اعتبار أنَّ تحمّل الضرر القليل دون الكثير عند دوران الأمر بينهما، موافقٌ لحبّ الذات أيضاً.

أمّا إذا أَمِنَ الفرد الضرر من العصيان، مع كون الأمر مخالفاً لمصلحته، إمّا بأن كان الأمر مجرّداً عن وضع العقاب على عصيانه، بأن كان صادراً من

فردٍ لا طَول له على ذلك، وإمّا لأنَّ المأمور مقتنعٌ باستطاعته التفلّت والهرب من وجه العقاب، فإنّه حينئذٍ يعصي الأمر لا محالة، ولن يكون للآمر في مثل ذلك قدرةٌ تشريعيّةٌ عليه.

أثر هذه العوامل في سعة مجال الإرادة وضيقه

وإذ وصلنا إلى هذه المرحلة من البحث، نستطيع أن نعرف أنَّ كلاً من القوّة والعقل النظري، تتناسب مع الإرادة تناسباً طرديّاً، أي: أنَّ زيادتها وعمقها وتأصلّها موجبٌ لتأصّل الإرادة واتّساعها، بخلاف العقل العملي ومقتضيات الدوافع النفسيّة والحاجات الجسميّة، فإنّها تتناسب مع الإرادة تناسباً عكسيّاً؛ إذ تؤثّر زيادتها وعمقها على قسر الإرادة في الاتّجاه نحو مقتضاها، وتضييق حريّتها عليها.

أمّا بالنسبة إلى القوّة والعقل النظري: فقد سبق أن عرفنا أنَّ الحصّة الوجوديّة كلّما كانت أوسع وأقوى، كانت صفاتها الذاتيّة الثلاث أقوى فيها وأكمل، وإحدى هذه الصفات هي القدرة لا محالة، وكلّما ازدادت القدرة واتّسعت المنطقة التي تستطيع أن تبسط عليها سلطانها من هذا الكون، ازدادت تبعاً لذلك إمكانيّة الإرادة في تنفيذ مقتضياتها على أشياء أكثر، وتعدّدت الأطراف والمحتملات التي يمكنها صرف قدرتها فيها.

وأيضاً فإنَّ العقل النظري كلّما ازداد اطّلاعاً وكلّما أدرك من حقائق الكون والحياة أكثر، وكلّما استطاع أن يحدّد موقف صاحبه الصحيح في عالم الوجود، استطاع أن يكشف لصاحبه مناطق أكثر فأكثر قابلةً لصرف قدرته فيها، ومن ثَمَّ يمكنه أن يتصدّى نحوها وأن يوجّه إرادته إليها ويُعمل قدرته فيها.



والشيء وإن كان قابلاً لصرف القدرة فيه، إلّا أنّه ما دام مجهولاً يستحيل على الفرد إعمال قدرته بالنسبة إليه، فيكون من وظيفة العقل النظري أن يكشف عن هذه الموارد ويسلّط عليها النور أكثر فأكثر.

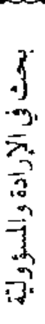
إذن، فالقدرة والعقل النظري عاملان مهمّان في توسيع مجال نشاط الإرادة، فاتّساع القدرة يعطيها أُموراً قابلةً للانفعال على طبق مقتضياتها. واتساع العقل يكشف لها عن وجود مثل هذه الأُمور.

ومن الملاحظ أنَّ إعمال الإرادة لا يكون إلّا في الأمر الذي توفّر فيه هذان العنصران معاً، فإنَّه إذا كان الشيء مجهولاً أو كان معلوماً، إلّا أنّه كان غير قابلٍ للانفعال بالقدرة، فإنَّ الإرادة يستحيل أن تتوجّه إليه.

أمّا بالنسبة إلى العقل العملي وأحكامه من التحسين والتقبيح، فإنَّه يحدّد بها تلك الدائرة ويضيّقها، ويفرض على صاحبه اختيار فردٍ معيّن من الأطراف المحتملة للإرادة، ولا يدع له الحرّيّة الكاملة في الاختيار.

وما ذلك إلّا لأنَّ وجود العقل العملي لدى الإنسان يقتضي وجود المسؤوليّة تجاهه، فكلّما اتّسعت مدركات هذا العقل وعمّقت أحكامه، عمّقت المسؤوليّة المترتّبة عليه تبعاً ذلك، ومعنى اتّساع المسؤوليّة وعمقها، هو الحدّ من الحرّيّة التي تتوفّر للإنسان في أصل خلقته، في حدود الشروط السابقة، تحديد هذه الحرّيّة بالمقدار المناسب مع عمق العقل العملي ودقّته.

ولا يخفى في المقام أنَّ اتّساع مدارك العقل النظري وازدياد معلوماته من حقائق الكون، له الأثر البالغ في عمق أحكام العقل العملي؛ فإنَّ الإنسان كلّما ازداد اطّلاعاً على حقائق الكون والمجتمع، وجد هناك تغراتٍ عديدة، على العقل العملي أن يملأها بأحكامه، وبالطبع فإنَّه كلّما ازداد نشاط ملكةٍ مّا فإنّها

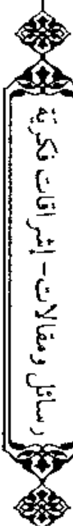


تتقوّى وتعمّق لا محالة، وهذا هو الشأن في العقل العملي في مثل المقام.

وكلّما عُمّقت أحكام العقل العملي ودقّت، ازدادت المسؤوليّة تجاهها وتحدّدت حريّة الإرادة بالنسبة إليها.

وبهذا نرى [أنَّ] العقل النظري ذو أثرٍ بليغ بالواسطة في تضييق دائرة الإرادة البشريّة وإن كان موسّعاً لها بشكلٍ مباشر.

وأمّا أثر الحاجات والدوافع الجسميّة والنفسيّة في تضييق دائرة الإرادة، فهي حين تطلب من حاملها الإشباع طلباً ملحّاً متزايداً وغير ناظر إلى حكمٍ عقليٍّ نظريٍّ ولا عمليّ، تحاول بذلك تكييف إرادته على مقتضاها ومطلوبها، وتقتضي صرف القدرة فيها، يؤيّدها بذلك حبّ الذات على ما سبق بيانه.



إلَّا أنَّ العقل النظري لا محالة يقف أمام بعض تطبيقاتها المستحيلة، كما يقف العقل العملي في وجه تطبيقاتها الظالمة واندفاعاتها اللا أخلاقيّة، ومن ثَمَّ يقع التزاحم الذي سبق أن أشرنا إليه بين مقتضاه ومقتضاها، ويكون النصر للأقوى في نظر صاحب هذين الدافعين.

وعلى كلِّ حال فأيٌّ منهما انتصر، كان مقتضياً لتوجيه الإرادة نحو طرفٍ معيّن يرتضيه وصرف القدرة فيه، وسلب حريّة الإرادة في هذه الحدود.

الحرية وحدود المسؤولية

من كلِّ ما سبق نعرف حدود حريّة الإرادة وحدود المسؤوليّة تبعاً لها؛ فإنَّ الإرادة بأصل تكوينها ليست محدودةً إلَّا في الحدود العامّة التي يضعها لها العقل النظريّ كما سبق.

ويكون الإنسان في خلال [ذلك] حرّاً تماماً، ومخيّراً لا محالة بين الفعل والترك، أو بين عدّة أفعال وعدّة تروك، فإن كان طرف منها ممكناً للفاعل في

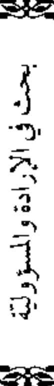
المرتبة السابقة على تعلّق الإرادة به، بحيث كان له أن لا يُعمل فيه قوّته وأن يُعملها في طرفٍ آخر، إلَّا أنَّ أحد الأطراف لا شكّ سوف يتحدّد بتعلّق الإرادة به، ويتعيّن القيام في المرتبة المتأخّرة عن تعلّقها به، وتكون إعمال القوّة فيه هو الجزء الأخير من علّته، فيوجد لا محالة.

وبذلك يكون هذا الطرف واجباً غيريّاً بالنسبة إلى الفاعل، وتكون سائر الأطراف ممتنعة بالغير عليه، إلَّا أنَّ هذا لا ينافي الحريّة التي لديه في المرتبة السابقة على تعلّق الإرادة.

وهذه الحريّة هي التي تكون مناطاً لمسؤوليّة الفرد تجاه عوامل متعدّدة داخليّة وخارجيّة، تقتضي توجيه إرادة الفرد وإعمال قدرته في أحد الأطراف المحتملة وترك الباقي. ويضع كلّ عاملٍ منها عقاباً للفرد على عصيانه لأمره؛ باعتبار كونه قادراً في أصل التكوين على إطاعته.

والعوامل الداخليّة تتمثّل بالعقل العملي الحاكم في حدود العدل والظلم، وحكمه بذلك ينعكس في النفس على تقدير إطاعته على شكل راحةٍ نفسيّةٍ ناشئةٍ من القيام بالواجب وإطاعة نداء العدل، كما ينعكس في النفس على تقدير عصيانه على شكل إدراكٍ عقليٍّ بعدم القيام بالواجب وبمجانبة العدل تصحبه عادةً موجةٌ معيّنةٌ من الندم النفسي، وهذا ما يسمّى عادةً بتأنيب الضمير، وهو العقاب الذي يُصدره العقل العمليّ على عاصي أوامره ونواهيه.

وهذا التأنيب موجودٌ في الذهن البشريّ بشكلٍ وجدانيٍّ وواضح، وهو باقٍ في الإنسان مادامت أحكام عقله نافذةً عليه، إلَّا أنَّ الشخص إذا اتّبع في حياته أُسلوباً معيّناً من السلوك، مجانباً تماماً لمجموع أحكام عقله، فلم يصغ



إلّا لنداء مصالحه وشهواته، ولم يعر اهتماماً لصوت عقله وضميره، عندئذٍ يضمر في مثل هذا الشخص عقله العملي وينكمش ويتقلّص، فلا يكاد يسمع صوته إلّا ضعيفاً خافتاً عند الوقوع في الأُمور الكبرى الأساسيّة في الحياة. وتبعاً لهذا الضمور، يضمر الضمير أيضاً ويخفت صوته، ويقلّ الضمان الذي وضعه العقل العملي لإطاعته، والعقاب الذي رصده لعاصيه، إلّا أنَّ صوت هذا العقل مادام موجوداً – ولو بشكلٍ ضئيل – يبقى صوت الضمير موجوداً بمقداره.

ومن جملة العوامل الداخليّة المؤثّرة على الإرادة، الحاجات البايولوجيّة والنفسيّة وسائر الشهوات والرغبات العاطفيّة، فإنّها تقتضي إشباعها بإلحاحٍ وقوّة، ومن ثَمّ تطالب بصرف القدرة في مصلحتها، وهي تضع أمام أوامرها هذه عقاباً معيّناً، وهو عبارةٌ عن الألم الذي سوف ينال الفرد إذا عصى الأمر ولم يتصدّ للإشباع.

وأمّا العوامل الخارجيّة المؤثّرة في المقام، فهي عبارة عن الشرائع السماويّة والقوانين الوضعية والأخلاق الاجتماعيّة، التي تقتضي من الفرد السير على طبقها وتوجيه إرادته نحو طاعتها، وتجعل كلٌّ منها بينها وبين عصيانها عقاباً معيّناً؛ فإنَّ الأديان السماويّة أو الإسلام بنحوٍ خاصّ، هدّد عاصيه بغضب الله تعالى عليه، وبعقابه عقاباً صارماً في الدار الآخرة.

وأمّا القوانين فتعاقِب عادةً بالسجن أو الغرامة أو القتل. وأمّا الأخلاق الاجتماعيّة فيُعاقب المجتمع على عصيانها بأساليب معيّنةٍ من التشهير والازدراء.

وعلى كلِّ حال، فإنَّ موقف الإرادة بالنسبة إلى أيٍّ من هذه العوامل

يمكن أن يكون على أحد وجهين:

أوّلاً: أن يكون العامل بمرتبةٍ من قوّة الاقتضاء والتأثير بحيث يستحيل عادةً الخروج على أوامره، وذلك كإشباع الضروريّ من الحاجات الجسميّة والنفسيّة، أو كالقانون الصارم والعقاب القطعيّ الوقوع عند العصيان.

فإنَّ الإرادة في مثل ذلك يصيبها نحوٌ من الخدر والعطل وتتوجّه تلقائيّاً حبّاً لذاتها، نحو ما يقتضيه هذا العامل القويّ، غافلةً تماماً عن سائر المقتضيات الأُخرى.

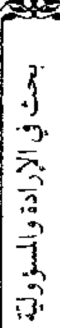
وثانياً: أن يكون العامل لا يتجاوز في تأثيره على الإرادة مرحلة الاقتضاء بشكلٍ اعتياديّ، بحيث يحتاج في تأثيره إلى تماميّة شروطٍ معيّنة، ويكون قابلاً للاندحار أمام مقتضٍ أقوى حاكمٍ عليه.

والمسؤوليّة بالطبع حيث إنّها تابعةٌ لمقدار حريّة الإرادة سعة وضيقاً، فهي إذن مختلفةٌ في حدود هذين الوجهين.

فإذا كان هناك عاملٌ مسيطرٌ على الإرادة بالنحو الأوّل، فإنَّ حُريّة الإرادة فيه، وإن كانت ثابتةً فيه بالعنوان الأوّلي الذي ثبت بأصل التكوين، إلّا أنّها مقيّدةٌ في المرتبة المتأخّرة وبالعنوان الثانويّ، ومشلولةٌ عن الحركة تحت ضغط قوّة العامل، ومثل هذا العجز الثانويّ يكون عادةً مبرّراً شرعيّاً قانونيّاً كافياً لرفع المسؤوليّة تجاه العوامل الأُخرى المقتضية لأُمورٍ مضادّة.

ولا يُستثنى من ذلك إلّا أحد عاملين:

العامل الأوّل: هو الحاجات والدوافع الجسميّة والنفسيّة؛ فإنّها حين تطلب من صاحبها إشباعها، تندفع إلى ذلك اندفاعاً لا عقليّاً، ولا تنتظر من صاحبها أن يكون جامعاً لشرائط المسؤوليّة، ومن ثَمَّ نراها تنزل عقابها الذي





أعدّته - والذي ذكرناه فيما سبق- على صاحبها عند عصيانه، سواء كان تامّ المسؤوليّة أو ناقصها، إلّا أنَّ أثر انعدام المسؤوليّة تجاه إشباعها يظهر بوضوحٍ تجاه الشرائع والقوانين التي تحظر على الإنسان إلقاء نفسه بالتهلكة أو بالضرر البالغ، فإنّه في مثل ذلك الحال يكون انعدام المسؤوليّة عذراً كافياً لديه قانوناً.

العامل الثاني: هو القوانين الوضعيّة، التي يحتاج انعدام المسؤوليّة أمامها إلى إثباته بأسانيد وشواهد معتبرة، وإلّا فعقابها ينزل عليه لا محالة. مع أنَّ انعدام المسؤوليّة قد يكون لأجل أمرٍ داخليٍّ نفسيّ، لا يعرفه إلّا صاحبه، كما في العقل العملي والحاجات النفسيّة.

وفي مثل ذلك الحال لا يملك أمام القضاء إلّا الادّعاء، ومجرّد الادّعاء بدون الاستناد إلى ركنٍ وثيق، لغوٌ وغير مقبولٍ لديه، ومن ثَمَّ عليه أن يتحمّل العقاب رغم كونه معذوراً واقعاً، وهذا في الحقيقة درجةٌ من درجات معاقبة البريء.

إلّا أنَّ سائر العوامل الأُخرى تعتبر مثل ذلك عذراً كافياً لدرء العقاب، فالعقل العملي مثلاً لا يسلّط تأنيبه على صاحبه إذا كان مضطرّاً بالعنوان الثانوي، كما أنَّ الدين الإسلامي حيث إنّه مشفوعٌ بالرقابة الإلهيّة، والله عزّ وعلا يعلم ما تكنّ النفوس وما تخفي الصدور، ومن ثَمَّ يعلم باضطرار الشخص إلى العصيان وصفاء نيّته عند الارتكاب، فعندئذٍ يستحيل أن يسلّط عليه عقابه.

شروط أخرى للمسؤولية

من هذا البيان الذي ذكرناه الآن، نعرف [أنَّ] الشرطين الأساسيّين لتوفّر المسؤوليّة القانونيّة تجاه أيّ مقتضٍ لتحريك الإرادة، إنّما هو بتوفّر الحرّيّة بالعنوان الأوّلي، أي: في أصل الخلق وفي الحدود العامّة التي يحدّدها العقل

النظري، وبالعنوان الثانوي، أي: مع عدم إكراه مقتضٍ معيّنٍ لها على التنفيذ، بحيث سقطت معه الإرادة عن صلاحيّة السير على طبق أيّ مقتضٍ آخر سواه.

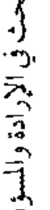
فإذا حفظت هذه الحريّة بقسميها، توفّر عندنا الشرطان الأساسيّان للمسؤوليّة، بوجودها الاقتضائي الكامل، أي: أنّها تكون فعليّةً عندئذٍ إذا لم يكن مانعٌ من فعليّتها من جهةٍ أُخرى، وهذا ما نريد أن نصطلح عليه بتماميّة المسؤوليّة بالعنوان الأوّلي.

إلّا أنَّ المسبّب لفعليّة المسؤوليّة بنحو العلّية التامّة لاستحقاق الثواب والعقاب، ليس هو توفّر هذين الشرطين فحسب، وإنّما هناك أُمورٌ أُخرى ينبغي توفّرها لكي تصل المسؤوليّة إلى درجة الكمال.

فمن أهمّ ما ينبغي توفّره هو العلم والعمل، أي: علم الفرد بوجود المقتضي لاتّباع سلوكٍ معيّن، وإحراز وجود أمرٍ يحثّه على ذلك مِن قِبل شريعةٍ أو عقل، أو قانونٍ أو مجتمعٍ مثلاً، كما أنّه ينبغي أن يكون عامداً في إطاعته أو عصيانه، لم يصدر فعله عن سهوٍ أو نسيانٍ مثلاً.

فإذا صدر الفعل تحت تأثير عاملٍ مخالفٍ للعمد ورافعٍ له، فإنَّ المسؤوليّة حينئذٍ لا تكون تامّةً فيه، فلا يستحقّ العقاب عند العصيان، كما أنّه إذا صدرت منه الإطاعة في مثل تأثير ذلك العامل، فلا يعتبر الفرد قائماً بالواجب، أو مسقطاً للمسؤوليّة عن كاهله.

نعم، إذا كان المأمور به (توصّليّاً)، بمعنى: أنَّ المطلوب هو مجرّد صدور الفعل في الخارج؛ فإنَّ موضوع الأمر في الإطاعة السهويّة ينتفي أساساً وتنتفي المسؤوليّة بانتفائه، لا أنّها تنتفي لأجل القيام بالواجب عن إرادةٍ وعمد.



وأمّا إذا كان المأمور به (تعبّديّاً)، بمعنى: أنَّ المطلوب هو تعمّد الطاعة والالتفات إلى الأمر أثناء العمل، فعند الطاعة السهويّة تبقى المسؤوليّة في ذمّته، وينبغي للفرد إن أراد الإطاعة أن يجدّد عمله قائماً به عن عمدٍ والتفات.

وكذلك، فإنَّ العلم بوجود المقتضي الدافع للعمل والأمر المحرّك للامتثال، ضروريٌّ لثبوت المسؤوليّة على الفرد، فإذا كان الفرد جاهلاً بأصل وجود المقتضي في نفس الأمر، فلا يمكن أن تثبت المسؤوليّة حياله، ويكون عقابه على تقدير العصيان ظلماً، كما أنَّ امتثاله لا يعدّ إطاعةً أيضاً. فإن كان الحكم توصّليّاً سقط موضوعه، فسقطت المسؤوليّة تبعاً له، وإن كان تعبّديّاً بقيت المسؤوليّة على حالها، كما أسلفنا.

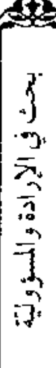
غاية الأمر، أنَّ هناك من المقتضيات الموجّهة لسلوك الفرد ما يكون نابعاً من الذات، فيكون العلم به ضروريّاً قطعيّاً بالنسبة للفرد كأحكام العقل العملي، ومقتضيات الحاجات الجسميّة والنفسيّة، ومن ثَمَّ يستحقّ الفرد العقاب الذي رصدته هذه المقتضيات لعاصيها عند عصيانه، غير متوقّف على شيءٍ سوى الحريّة المتوفّرة لديه بالعنوان الأوّلي.

أمّا بالنسبة إلى إطاعة هذه المقتضيات الداخليّة، فإنَّ أوامرها في الغالب تكون أوامر توصّليّة، بمعنى: أنَّ الذي يهمّها هو وجود الفعل في الخارج وإن كان من دون الالتفات إلى المصدر الموجّه إليه. وبذلك إذا صدر الفعل - فرضاً- عن غير علمٍ بذلك المقتضي، فإنَّ المسؤوليّة تسقط بسقوط موضوع التكليف.

أمّا ما يكون من المقتضيات (خارجيّاً) بطبيعته، كالشرائع والقوانين، فإنَّ العلم بها يقتضي وصولها إلى الفرد بطريقٍ من طرق التبليغ والإخبار، ولا يمكن أن تثبت المسؤوليّة أو استحقاق الثواب والعقاب قبل هذا الوصول،



ومن هنا جاء في الإسلام على لسان رسوله الكريمﷺ قوله: «رفع عن أُمّتي ما لا يعلمون».



نعم، يمكن أن يقال: إنّه مع العلم الإجمالي بوجود أحكامٍ إلزاميّةٍ بمقدارٍ ما في شريعةٍ أو قانون، فعلى المكلّفين بذلك التشريع البحثُ والفحص والسؤال عن مدى شمول الأحكام الإلزاميّة لهم، ولا يمكن لهم قانوناً أن يرتكبوا ما يشاؤون متغافلين أساساً عن وجود الأحكام الإلزاميّة.

وهذا معناه وجود المسؤوليّة حتماً، إلّا أنّه لا يعني - بحالٍ- وجودها مع عدم وصول الحكم؛ فإنّ الحكم واصلٌ أساساً بنحو العلم الإجمالي كما فرضنا. كما أنّ الظنّ بالتكليف كافٍ في إثبات هذه المسؤوليّة في عهدة المكلّف، ما دام هذا العلم الإجمالي موجوداً، و[هو] محرّكٌ له على الأقلّ نحو الفحص والسؤال، إن لم يكن محرّكاً له إلى الإطاعة.

إلّا أنّ الشيء الذي ينبغي ملاحظته في المقام: أنّ المسؤوليّة في مثل المقام إنّما تثبت على الفرد في حدود استحقاق العقاب دون استحقاق الثواب؛ وذلك: لأنّه يعلم بوجود التكليف علماً إجمالياً، ولا يعرف هويّته وخصوصيّته، وهذا العلم الإجمالي كافٍ في إثبات العقاب على تقدير العصيان بصفته علماً بوجود التكليف، إلّا أنّه لما كان هذا العلم إجماليّاً وغير كاشفٍ للخصوصيّة، كانت الإطاعة مع قصد شخص ذلك الأمر متعذّرة، وعليه إذا أتى المكلّف بعملٍ يوافق مقتضى التكليف واقعاً، فإن كان التكليف (توصّليّاً) سقط بسقوط موضوعه، أمّا إذا تعبديّاً، فإنّه لا يمكن أن يسقط بعد فرض لزوم أخذ خصوصية الأمر عند الامتثال، ومن ثَمّ تبقى المسؤوليّة ثابتةً في عهدة الفرد.



نعم، إذا سلك الفرد سبيل الاحتياط، وأتى بجميع الصور المحتملة الوجوب، وكرّر العمل بمقدار ذلك، استحقّ الثواب ونجا من العقاب.

هذا كلّه قبل الفحص. وأمّا إذا تصدّى للفحص والسؤال، ولم يثبت وجود ذلك التكليف المظنون، فعندئذٍ تنتفي عنه المسؤوليّة وإن كان موجوداً واقعاً.

إلّا أنَّ القانون الوضعي، حيث اعتبر كون (الأصل في الفرد أن يكون عالماً بالقانون) لئلّا يكثر عليه مدّعو الجهل، فيقلّ عند ذلك وصول العقاب إلى مستحقّه، لكنّ الجاهل في الواقع عند العصيان ينبغي له إثبات جهله، وإلّا كان مشمولاً لهذا الأصل، إلّا أنَّ إثبات ذلك لا يكون ممكناً دائماً، ومن ثَمَّ قد يصل العقاب إلى غير المستحقّ.

المسؤولية ومذاهب الاختيار

بعد أن عرفنا ثبوت المقتضي التامّ لثبوت المسؤوليّة في الإرادة الإنسانيّة، في حدود شروطها العامّة التي سبقت، لم يبقَ أمامنا شيءٌ لأجل الجزم بثبوتها، إلّا أن نوجّه نظره نحو (مذاهب الاختيار)، وهي تلك المذاهب التي تبحث في أصل توفّر الإرادة والاختيار لدى الإنسان وعدم توفّره، فإنَّ المسؤوليّة لّما كانت تابعةً لحريّة الإرادة وتثبت للفرد بمقدارها كما سبق، كان لابدَّ لأجل الجزم بثبوتها أن لا نقول بالجبر، الذي هو المذهب النافي لثبوت الاختيار في الإنسان ولتحكيم الإرادة في السلوك.

ولن نكون بالطبع بصدد مناقشة أدلّة (مذاهب الاختيار) نفياً وإثباتاً إلّا في حدود ما يقتضيه مقامنا من الكلام.

فإنّنا إذا قلنا بالجبر الذي يعترف به المذهب الأشعري[1]، وهـو القائـل: بتأثير الإرادة الإلهيّة الأزليّة في خلق أفعال الإنسان عملاً عملاً وفعـلاً فعـلاً، من دون أن يكون لإرادة الإنسان الشخصيّة أثرٌ في إحداث سـلوكه أو تـسيير حوادث حياته.

إذا قلنا بذلك، فإنَّ المسؤوليّة تنتفي لا محالة، ولا يبقى لأيّ حاكمٍ حـقّ إصدار أيّ أمرٍ ولا العقاب على مخالفته، لا من ناحية العقـل العمـلي ولا مـن ناحية الشريعة الإلهيّة، ولا من ناحية القوانين الوضعيّة أو الـنظم الأخلاقيّـة، بعد أن كان العمل الذي يقوم به الإنـسان، في الحقيقـة، عمـلاً مـن أعـمال الله تعالى، يقوم به مباشرةً بواسطة أعـضاء الفـرد البـشريّة، ولا يكـون للفـرد أيّ ارتباطٍ بالعمل إلَّا كونه موضوعاً له، كـما كانـت الـشمس موضـوعاً للنـور، والورد موضوعاً للحمرة، والرمّان موضوعاً للحموضة.

والأشعريّ وإن كان لا ينفي وجود الإرادة في الـنفس، إلَّا أنّـه ينفـي - بضرسٍ قاطع - عنصر الاختيار، وهو تأثير هـذه الإرادة في الـسلوك، بعـد أن كان المؤثّر المباشر هو الإرادة الإلهيّة.

فإذا انتفت الإرادة عن السلوك، انتفت المـسؤوليّة عنـه أيـضاً، وانتفـى استحقاق الثواب والعقاب على الفعل أو الترك، وكان العقاب ظلماً والثـواب لا على إطاعة، بل كان توجيه أيّ أمرٍ خارجيّ إلى الإنسان لغواً محضاً، بعـد أن كان السلوك محكوماً لفاعلٍ أعلى في المرتبة السابقة على إرادة الفرد.

إلَّا أنَّ هذا المـذهب واضـح الـبطلان، بعـد أن كـان ثبـوت المـسؤوليّة للإنسان أمراً ثابتاً شرعاً وعقلائيّاً، ووجود الأوامر محقّقـاً أيـضاً مـن قبـل الله

---

(١) راجع المواقف (للإيجي) ١: ١٩٤.

تعالى ومن قبل القوانين الوضعيّة، وهذا يدلّ على ثبوت الارتكاز في نفس العقلاء بثبوت الإرادة والاختيار.

أمّا إذا قلنا بالجبر بنحوٍ آخر، وهو الذي قد يميل إليه الجبريّون من المادّيين، وبعض الفلاسفة الجبريّين الإلهيّين[1]، باختلافٍ في عرض المسألة بينهما - ونحن نكتفي في عرض توضيح المسألة على أساسٍ إلهيّ، محيلين اكتشاف العرض الآخر إلى فطنة القارئ- فإنَّ حاصل هذا المذهب: هو أنَّ الله تعالى قد جعل في الطبيعة الكونيّة قوانين عامّة لتنظيمها وتدبير أمرها وحفظ التوازن والترابط بين أجزائها المختلفة. وهذه القوانين بطبيعتها عامّةٌ وشاملةٌ وصارمةُ التنفيذ قهريّةُ الإنتاج، لا يمكن فيها التخصيص أو الاستثناء. والإنسان بطبيعة وجوده وكيانه جزءٌ من هذا الكون الكبير بما فيه من قوانين ونظم، فيكون بالطبع مشمولاً لقوانينه بما فيه من جسمٍ ونفسٍ، وما فيه من شعورٍ وعقلٍ وإرادةٍ وسلوك، ولا يمكن أن نستثني السلوك الإنساني ونعتبره اختياريّاً غير قهريّ، بعد أن فرضنا أنَّ هذه القوانين لا يمكن فيها الاستثناء أو عدم الإلزام.

وعلى ذلك يكون السلوك الصادر من الفرد عبارةً عن نتيجةٍ قهريّةٍ لسلسلةٍ من العلل والمعلولات الكونيّة الضروريّة الثبوت، والمستحيلة التخلّف، وعلى ذلك يكون الإنسان مجبوراً على أعماله.

إذا قلنا بذلك، فكما أنّه من الممكن أن يُقال بانعدام المسؤوليّة بناءً عليه؛

---

(١) راجع تفصيل ذلك في شرح المواقف (للجرجاني) ٨: ١٤٥، وما بعدها، المرصد السادس في أفعاله تعالى وفيه مقاصد، المقصد الأوّل: في أفعال العباد، ولبّ الأثر في الجبر والقدر (من أبحاث السيّد الخميني، بقلم الشيخ السبحاني): ١٣٧، وما بعدها، الفصل الأوّل: في مناهج الجبر.

باعتبار انعدام الاختيار في سلوك الإنسان وكون الفرد مجبوراً تكويناً على عمله. فكذلك يمكن أن يُقال: بإمكان توفّر المسؤوليّة بناءً على هذا المذهب؛ وذلك باعتبار توفّر الإرادة، وإذا توفّرت الإرادة وجدت المسؤوليّة لا محالة.

أمّا توفّر الإرادة؛ فلأنَّ غاية ما يوصل إليه هذا المذهب من النتائج هو كون إرادة الفرد صادرةً صدوراً قهريّاً معلوليّاً عن قوانين الكون العامّة، ومن ثَمَّ يكون الفرد مجبوراً على إرادته.

وهذا لا شكّ فيه في حدود منطق هذا المذهب، إلّا أنَّ هذا المذهب لا ينفي بحالٍ توفّر الإرادة في الإنسان وكونها علّة وسبباً في إيجاد الفعل، غاية الأمر يكون الفعل قد ترتّب على الإرادة ترتّباً قهريّاً معلوليّاً، وهذا أمرٌ لا ينافي الإرادة والاختيار حتماً، بل هو أيضاً ممّا يعترف به منكرو الجبر أيضاً.

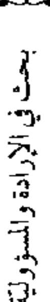
إذن، فالفعل صادرٌ عن الإرادة، وهذا يكفي في حصول المسؤوليّة القانونيّة للفرد، ولا يضرّ في ذلك كونه مجبوراً على إرادته.

إلّا أنّه يمكن أن يُجاب على ذلك: أنَّ المدار في ثبوت المسؤوليّة ليس هو ثبوت شبح الإرادة بأيّ وجهٍ كان، وإنّما المدار في ثبوتها هو حريّة الاختيار، وحريّة تطبيق الإرادة على أيّ طرفٍ شاء المكلّف.

وهذا الأمر غير متوفّرٍ في هذا المذهب كما هو واضح، بعد أن فرضنا فيه أنَّ الإرادة نفسها قهريّة الوجود، والفعل قهريّ الترتّب عليها.

إذن، فكلٌّ من الإرادة والفعل ضروريّان قهريّان، فلم يتوفّر عنصر الاختيار والحريّة، وإنّما أعمل الفرد قدرته عن جبرٍ وإكراه. وعليه فتنتفي المسؤوليّة لا محالة.

وهذا الوجه وإن كان قابلاً لبعض المناقشة، إلّا أنَّ النتيجة بعد سلسلة



من التفكير وإيصال الأمر إلى آخر نتائجه العقليّة، سوف لن تكون حتماً في صالح هذا المذهب، وإن كنّا لا نرى مجالاً في هذا البحث لسرد تلك المناقشات، وعليه لابدَّ من القول بثبوت المسؤوليّة بعد ردّ هذا المذهب أيضاً.

أمّا إذا قلنا بالتفويض، فسوف تكون النتيجة لا محالة في صالح القول بالمسؤوليّة؛ وذلك لأنَّ جوهر القول بهذا المذهب هو أنَّ المعلول إذا صدر إلى عالم الوجود من أثر علّته، قام بنفسه واستغنى عن علّته، ومن ثَمَّ قالوا[1]: بأنَّ هذا الكون وإن كان محتاجاً في صدوره إلى نور الوجود، إلى الخالق جلّ وعلا، إلَّا أنَّه في استمرار وجوده وبقائه الزماني الطويل، مستغنٍ عن خالقه وغير محتاجٍ إليه، ورتّبوا على ذلك: بأنَّ الله تعالى بعد أن خلق الخلق، انفصل عن خلقه بالكليّة ولم يكن له أيّ أثرٍ في الكون.

وبالطبع، فإنَّ من جملة أجزاء هذا الكون هو الإنسان وما يصدره من سلوكٍ وما يريده من أعمال، فإذا لم يكن لله جلّ وعلا تأثير فيه، كان هو المستقلّ بإيجاد أفعاله، والحرّ في تطبيق إرادته على أيّ أمرٍ يريد.

وهذا القول مضادّ تماماً للقول الأوّل بالجبر، وليس مضاداً للقول الآخر كما لا يخفى.

ونتيجة هذا القول هو في صالح المسؤوليّة لا محالة، بعد أن اعترف فيه بحريّة الإنسان في الاختيار وفي توجيه الإرادة وإعمال القدرة في أيّ أمرٍ يشاء، ونفى أن يكون هناك مقتضٍ أعلى للتأثير في الأفعال.

ومن ثَمَّ تكون الإرادة عاملةً عملها الطبيعي في حدود الشروط العامّة

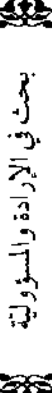
(١) راجع ذلك في نهاية المرام في علم الكلام (للعلّامة الحلّي) ١ : ١٥٧، الفصل الثالث، المبحث العاشر: في أنَّ الممكن الموجود هل يحتاج في بقائه إلى السبب أم لا.



التي ذكرناها لها فيما سبق، وتثبت المسؤوليّة لصاحبها في حدود ذلك.

وهذا القول وإن كان باطلاً بطلاناً شنيعاً في الإسلام وغير مطابقٍ للواقع، إلّا أنّنا لن نناقشه في حدود هذا البحث، بعد أن كانت نتيجته في صالح ثبوت المسؤوليّة.

وأمّا إذا قلنا بالرأي الإسلامي الحقّ الصحيح، وهو القول بالأمر بين الأمرين، وهو المذهب الوسط بين القول بالجبر والقول بالتفويض، الثابت بالأدلّة العقليّة والنقليّة، وجوهر فكرته: أنَّ أفعال الإنسان صادرةٌ عن الإنسان حقيقةً بحرّيته واختياره، وعن إعمالٍ لقدرته فيه، إلّا أنَّ هذا الفعل في نفس الوقت محتاجٌ في وجوده إلى فيضٍ من الله تعالى وتوفيقه إلى الخروج من ظلمة العدم إلى نور الوجود.



ووجه ذلك بنحوٍ مقتضبٍ جدّاً، ببيانٍ منّا: هو أنَّ الإنسان إذا أراد شيئاً بحسب الشروط التي أسلفناها للإرادة، تصدّى لا محالة إلى إعمال قدرته في إيجاد الشيء المراد، لكن إعمال القدرة الإنسانيّة ليس معناها استقلال الإنسان في خلق أفعاله منفصلاً عن الله تعالى، بحيث تكون إرادته موجودةً في قبال إرادة الله الكبرى النافذة المفعول في سائر أجزاء الكون، وقابلةً لمزاحمتها مثلاً، حاشا لله؛ فإنَّ الإنسان أقلّ وأحقر من ذلك.

بل معنى إعمال الإنسان لقدرته: هو إيجاده بمحض إرادته للمقتضي التامّ الاقتضاء من قبله لإيجاد الفعل، والمقتضي وحده لا يكفي في تماميّة العلّة وترتّب المعلول عليها، ومن ثَمَّ احتاج الفعل في تماميّة علّته إلى فيضٍ من الله تعالى لكي ينعم عليه بالوجود.

والله عزّ وجلّ عندما يرى الاستعداد التامّ والقابليّة الكاملة في أيّ معلول

- ومن جملة ذلك أفعال الإنسان حينما تتعلّق بها إرادته - فإنّه عزّ وجلّ كريمٌ لا بخلَ في ساحته، فيستجيب لهذا النداء التكوينيّ الذي يطلب به المعلول بلسان استعداده فيض الوجود من بارئه، فحينئذٍ يفيض عليه الوجود لا محالة، ويجعله منتظماً في سلك الموجودات منّاً منه ورحمة، بإرادته الكبرى المدبّرة للكون، والتي اقتضت حفظ نظام الوجود واتّساق علله ومعلولاته على هذا الترتيب.

وإذا جاء الفيض الإلهيّ على الفعل المراد، تمّت علّته لا محالة من قبل الإنسان ومن قبل هذا الفيض أيضاً، وبذلك يشقّ طريقه إلى نور الوجود حتماً.

وبناءً على هذا المذهب الصحيح، يبدو بوضوحٍ انحفاظ المسؤوليّة للإنسان؛ باعتبار انحفاظ الحريّة له في إعمال قدرته وتوجيه إرادته إلى أيّ شيءٍ شاء في حدود الشروط العامّة السابقة، وبذلك تنحفظ مسؤوليّته أمام أيّ مقتضٍ لتوجيه سلوكه من المقتضيات السابقة، كالعقل العملي والشريعة والقانون، ويكون مستحقّاً لعقابها عند العصيان وثوابها عند الإطاعة.

ولا ينافي ذلك وجود الفيض الإلهي لإيجاد الفعل؛ لأنَّ هذا الفيض - على ما عرفنا - من منطق المذهب إنَّما يأتي في المرتبة المتأخّرة وبعد أن تتمّ إرادة الإنسان واختياره لعملٍ مّا، وبعد أن يُعمل قدرته فيه لكي يتمّ المقتضي والاستعداد لقبول الفيض الإلهي، وإلّا فمن دون ذلك لا يوجد الفعل لا محالة؛ لعدم تماميّة علّته.

وهذا المذهب وإن لم يكن من الوضوح والبساطة في شيءٍ، إلّا أنّنا لسنا بصدد البرهنة عليه والدفاع عنه، في حدود بحثنا هذا عن الحريّة والمسؤوليّة.

استنتاج عام

بعد هذه الجولة، نستطيع أن نثبت المسؤوليّة القانونيّة بكلِّ جزمٍ ووضوحٍ في عهدة الفرد، بعد ثبوت الحريّة لإرادته في أصل التكوين من حيث (مذاهب الاختيار)، وعدم تقييدها بشيءٍ إلَّا بالحدود العامّة السابقة التي يمليها عليها العقل النظري.

وتكون المسؤوليّة في خلال ذلك وتحت بعض الشروط الأُخرى السابقة، ثابتةً تماماً أمام أيّ موجّه للسلوك ومقتضٍ لتحريك الإرادة من العقل العملي أو الشرائع الإلهيّة أو القوانين الوضعيّة أو الأخلاق الاجتماعيّة، أو سواها من المقتضيات، ويكون الفرد بذلك مستحقّاً للثواب على الإطاعة، والعقاب على العصيان.

فعلى الإنسان بعد ذلك أن يقوم بواجبه، وأن لا يستجيب لنداء نفسه النابع من حبّ ذاته، في تعميم الحريّة إلى المسؤوليّة نفسها، ومحاولة التحرّر منها والخروج على مقتضياتها؛ فإنَّ تلك الحريّة الثابتة له في المرتبة السابقة عن المسؤوليّة كانت ضروريّةً في ثبوتها له، إلَّا أنَّ هذه الحريّة في المرتبة المتأخّرة تكون ضرراً له وتُعتبر قتلاً لها وخروجاً عليها.

محمّد الصدر

١/ ١/ ١٣٨٥ = ٣/ ٥/ ١٩٦٥



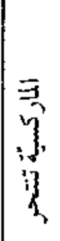


الماركسية تنتحر

الماركسية تنتحر[1]

من سخرية القدر على فكرةٍ ما ومن سطحيّتها ورداءةَ تفكيرها: أن تنتحر الفكرة بيد نفسها، وتكون هي بنفسها حكَماً فصلاً للحكم الجازم ببطلانها وعدم صحّتها، مما يجعلنا بكلٍّ بساطةٍ ووضوح، في غنىً عن نقدها بأُمورٍ أُخرى خارجةٍ عن هذا النطاق.

والنظريّة الماركسيّة بعد أن تصدّت لإعطاء فكرةٍ عامّةٍ معيّنةٍ عن الكون والحياة، ولتفسير التاريخ على أساس التطوّر الناتج عن وسائل الإنتاج، أصبحت من هذا القبيل، فقد ابتُليت في صميم نظريّتها بمثل هذه الأُسس التي تحكم على مجموع النظريّة بالإعدام، وعلى تفاصيلها بالبطلان.





ويندرج في ذلك أهمّ النظريّات الماركسيّة وأكثرها استراتيجيّة، ممّا يجعلنا نستطيع بسهولةٍ ويسر، أن نحكم على الماركسيّة من وجهة نظرها الخاصّة، بعد أن وفّرت لنا في صميم نظريّتها الطريق إلى ذلك، وبذلك نستغني عن الاستمرار بالنقد أكثر من هذا النطاق.

وتندرج تحت هذا الحكم نقاطٌ متعدّدة من النظريّة الماركسيّة، يمكن أن نعرضها خلال الموارد التالية:

المورد الأوّل: أنَّ الماركسيّة إذ تقرّر قانونها العامّ في الديالكتيك، ذلك القانون الذي يعبّر عن تطوّر الشيء لوجود التناقضات في جوهره وصميم



(١) [تاريخ كتابة البحث] السبت: ٢٩/ ٣/ ١٣٨٣ = ٨/ ٨/ ١٩٦٤ (منه قُدّس سرّه).

ذاته، وأنَّ كلّ شيءٍ لا يمكن أن يكون إثباتاً مطلقاً وشيئاً متحقّقاً في الخارج مائة في المائة، وإنّما يحتوي كلّ شيءٍ على نقيضه ونفيه، وتسمّى الماركسيّة النقيض الأوّل بالأُطروحة، والنقيض الثاني بالطباق، ويكون هذان النقيضان في حربٍ داخليّة مستمرّة، وحركةٍ تناقضيّةٍ دائمة، وينتج عن هذه الحركة أنَّ النقيض الثاني ينمو ويتطوّر حتّى يأتي عليه زمانٌ يكون من القوّة والقابليّة بحيث يقضي على نقيضه الأوّل ويفنيه، ويكون هو متحقّق الوجود في الخارج، وبذلك يكون النقيضان قد كوّنا نتيجةً لتفاعلهما المستمرّ شكلاً ثالثاً من الوجود، هو عبارة عن المجموع المركّب من النقيضين، فإنَّ هذين النقيضين بتفاعلهما يتحدّان ويكوّنان مركّباً أرقى وأكمل، وتسمّي الماركسيّة هذا المركب بـ(التركيب).

ويكون هذا التركيب بدوره محطّاً للتناقض الداخلي وطباقاً لأُطروحة أُخرى، سوف تنمو وتقضي عليه وينتج من المجموع تركيب أرقى.. وهكذا.

هذا القانون نفسه، تقرّر الماركسيّة بكلِّ وضوح سريانه إلى عالم الأفكار، وأنَّ الفكر - ككلّ شيء في هذا الكون- خاضعٌ لنفس هذا القانون الديالكتيكي.

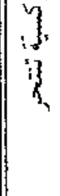
وتستنتج الماركسية من ذلك: أنَّ الأفكار غير ثابتةٍ ولا مستقرّة، وإنَّما هي في حركةٍ تطوّريّةٍ ديالكتيكيّةٍ دائمة، ومن ثَمَّ فإنَّه لا توجد هناك حقيقةٌ مطلقةٌ يمكن أن يدركها العقل، وإنَّما جميع الحقائق نسبيّةٌ ومحدودة، باعتبار خضوعها لهذا القانون.

وبهذا تلغي الماركسيّة قيمة الحقيقة المطلقة، وتقول بإمكان اجتماع الحقيقة والخطأ في فكرةٍ واحدة؛ باعتبار أنَّ كلّ فكرةٍ لابدَّ وأن تكون حاملةً

لنقيضها ونفيها. إذن، فتكون الفكرة الواحدة خطأ وحقيقة، وليس هناك تعارضٌ مطلقٌ بين الحقيقة والخطأ كما يُؤمن به المنطق الشكلي، على حدّ تعبير (كيدروف)[1].



من هذا المنطلق بالذات، يمكننا أن نمسك رأس الخيط في مقصودنا، فإنَّ الماركسيّة عندما قرّرت قانون الديالكتيك، عرضَتْه على أساس أنّه القانون الأزليّ الخالد الذي لا يقبل التطوّر والتبدّل، وتناست أنَّ هذا القانون بدوره فكرةٌ من الأفكار وشيءٌ من أشياء هذا الكون، التي يجب أن تخضع لهذا القانون نفسه، بموجب منطق الماركسيّة.



فلو كان قانون الديالكتيك حقيقةً مطلقةً كما تريد الماركسيّة أن تدّعيه، إذن لشمل نفسه، ولكان هذا القانون محتوياً على نقيضه، ويكون النقيض في حركةٍ ديالكتيكيّةٍ دائمة معه، حتّى ينمو ويتطوّر ويقضي على هذا القانون، ويصدر إلى الوجود من مجموع النقيضين تركيبٌ أرقى وأكمل.



الماركسيّة تنتحر

إذن نعرف من نفس كونه حقيقةً مطلقة، أنّه شاملٌ لنفسه، وإذا كان شاملاً لنفسه، فإنّه يحكم عليها بالإعدام، ومن ثَمَّ لا يكون حقيقةً مطلقة.

وأمّا إذا لم نعتبر هذا القانون شاملاً لنفسه؛ لأنّه هو الحقيقة المطلقة الوحيدة من دون كلّ الحقائق، إذن فقد وجدنا لهذا القانون بعض الاستثناءات.

إذن، فهو غير شاملٍ لكلِّ حقائق الكون، كما تريد الماركسيّة أن تقول، ومن ثَمَّ فهو ليس حقيقةً مطلقة.

المورد الثاني من موارد انتحار الماركسيّة: أنَّ الماركسيّة تقرّر بوضوحٍ بأنَّ



(١) فلسفتنا (ط. ١): ١٤٣ (منهﷺ) و: ١٦٣ (ط. ٣).

المجتمع بجميع عاداته وتقاليده وأفكاره وعقائده وظواهره الاجتماعيّة، خاضعٌ للتطوّر الديالكتيكي على أساس تطوّر الوضع الاقتصادي الناتج من تطوّر وسائل الإنتاج.

وذلك: أنَّ أدوات الإنتاج - ككلّ شيءٍ في الدنيا في نظر الماركسيّة- تتطوّر على أساس قانون الديالكتيك، فهي تحمل نقيضها في صميم ذاتها، وتكون مع هذا النقيض في حركةٍ تناقضيّةٍ دائمة، وينمو النقيض بمقتضى هذه الحركة حتّى يقضي على أدوات الإنتاج القديمة، وتبرز إلى المجتمع أدواتُ إنتاجٍ بشكلٍ جديد، وتكون هي بدورها خاضعةً لنفس القانون.

وكلّ مرحلةٍ من مراحل تطوّر وسائل الإنتاج يقتضي وضعاً اقتصاديّاً معيّناً، وعلاقاتٍ اقتصاديةً خاصّةً بين أفراد المجتمع، وهذه الأدوات عندما تتطوّر وتتبدّل إلى شكلٍ جديد، يتغيّر الوضع الاقتصادي للمجتمع، ويسود في المجتمع وضعٌ اقتصاديٌّ جديد، يناسب مع أدوات الإنتاج الجديدة، وبتغيّر الوضع الاقتصادي يتغيّر الوجه الاجتماعي العامّ بجميع خصوصيّاته وتفاصيله، بما يحتويه من تقاليد وعادات، وأفكارٍ وعقائد وعلاقات.

إذا عرفنا ذلك: أمكننا أن نلاحظ بوضوح: أنَّ الديالكتيك أيضاً بدوره فكرةٌ من الأفكار وعقيدةٌ من العقائد السائدة في المجتمع على أفضل تقدير. إذن وبمقتضى نفس القانون الديالكتيكي الذي وضعته الماركسيّة، يتحتّم على قانون الديالكتيك أن يتغيّر إلى شيءٍ آخر، بمجرّد تغيّر الوضع الاقتصادي الناتج عن تطوّر وسائل الإنتاج، وستأتي مرحلةٌ من مراحل التاريخ الاجتماعي البشري، ولا وجود للقانون الديالكتيكي ولا للمؤمنين به في المجتمع البشري.

أما إذا أنكرنا ذلك، وقلنا بخلود هذا القانون رغم تطوّر وسائل الإنتاج؛ لأنّه فوق هذا التطوّر وغير خاضعٍ له، إذن فقد حصلنا على فكرةٍ وعقيدةٍ لا تتطوّر بتطوّر وسائل الإنتاج. إذن، فليس كلّ شيءٍ خاضعاً في تطوّره لهذا القانون كما تريد الماركسيّة أن تدّعيه.

المورد الثالث: هو أنَّ الماركسيّة تستنتج من هذا القانون، قانون تطوّر المجتمع بما فيه من عاداتٍ وأفكارٍ بتطوّر وسائل الإنتاج؛ [باعتبار] أنَّ كلّ فكرةٍ وعلمٍ وفلسفةٍ إنَّما هي نتاج ظروفها الاقتصاديّة الخاصّة، وبنت الملابسات والعلاقات الاقتصاديّة المعيّنة.

(وعلى هذا الأساس شيّدت الماركسيّة نظريّتها في المعرفة وقالت بالنسبية التطوّريّة، وأنَّ المعرفة مادامت وليدة ظروفها الاقتصاديّة والاجتماعيّة فهي إذن ذات قيمةٍ نسبيّةٍ محدودةٍ بتلك الظروف، ومتطوّرة تبعاً لها، فلا توجد حقيقةٌ مطلقة، وإنَّما تتكشّف الحقائق بشكلٍ نسبيّ، من خلال العلائق الاجتماعيّة وبالمقدار الذي تسمح به هذه العلائق)(١).

إلَّا أنَّ الماركسيّة تناست قانونها بالذات، فنادت به حقيقةً مطلقةً خالدةً وغير خاضعةٍ للنسبيّة التطوّريّة، وغير ناتجةٍ عن العلاقات الاقتصاديّة والاجتماعيّة السائدة في عصره.

في حين إنَّ الماركسيّة لو أرادت أن تحاسب نفسها طبقاً للموضوعيّة العلمية، لوجدت أنَّ قانونها ذلك ليس إلَّا فكرةً من الأفكار لا يمكن أن يكون إلَّا نتيجةً للأوضاع الاقتصاديّة السائدة؛ فإنَّ النظريّة الماركسيّة لا تعدو (أن تكون نظريّة قد تبلورت في ذهنٍ إنسانيّ عاش ظروفاً اجتماعيّة واقتصاديّة

(١) اقتصادنا ١: ٢٨ (منهﺪ)، و: ٧٤ (ط. ٢).

معيّنة، فيجب أن تكون انعكاساً محدوداً لتلك الظروف ومتطوّراً تبعاً لتطوّرها، ولا يمكن أن تكون هي الحقيقة الأبديّة للتاريخ)[1].

أمّا إذا أبت الماركسيّة ذلك، وأصرّت على أنَّ قانونها الديالكتيكي غير ناتجٍ عن الأوضاع الاقتصاديّة والاجتماعيّة، وغير خاضعٍ للنسبيّة التطوّريّة، إذن فقد وضعنا يدنا على فكرةٍ مطلقةٍ لا تخضع لهذا القانون، وهي هذا القانون نفسه.

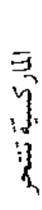
إذن، فباستطاعتنا أن نقول بكلِّ بساطةٍ: إنَّه ليس كلّ الأفكار والحقائق ناتجةً عن أوضاعها الاقتصادية، أو خاضعةً للنسبية التطوّريّة.

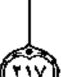
المورد الرابع من موارد حكم الماركسيّة على نفسها بالإعدام: أنَّ الماركسيّة بعد أن تفسّر الطبقيّة في المجتمع على أساس تطوّر وسائل الإنتاج؛ باعتبار أنَّ المجتمع يحتوي دائماً على شكلين من وسائل الإنتاج، خلال تطوّر هذه الوسائل في حركتها الديالكتيكيّة الصاعدة، فهناك أدوات إنتاجٍ قديمة، وهناك أدوات إنتاجٍ جديدةٍ متطوّرة، وكلّ من هذين النوعين يقتضي وضعاً اقتصادياً معيّناً وعلاقاتٍ اقتصاديّةً خاصّةً بين أفراد المجتمع، فهناك طبقةٌ معيّنةٌ ترتبط مصالحها بأدوات الإنتاج القديمة، باعتبار ما تقرّره من وضعٍ اقتصاديّ، وعلاقاتٍ خاصّة، وهذه هي الطبقات الحاكمة المستغلّة في كلّ مجتمع، كما أنَّ هناك طبقةً معيّنةً ترتبط مصالحها بالوضع الاقتصادي الذي تقرّره أدوات الإنتاج الجديدة، وهم الأكثريّة المحكومة.

ومن ثَمَّ يقع الصراع الدائم المرير بين هاتين الطبقتين باعتبار اختلافهما بالمصالح الاقتصاديّة.

(1) اقتصادنا 1: 29 (منه قدس سره)، و: 75 (ط. 2).







عندما تقرّر الماركسيّة هذا المفهوم الطبقيَّ للمجتمع، تضيف إلى ذلك أنَّ جميع الأفكار والفلسفات إنّما هي وليدة هذا الوضع الطبقيِّ الاقتصاديِّ في المجتمع، وأنَّ لكلِّ طبقةٍ في المجتمع أُسلوباً معيّناً في التفكير، ونوعاً معيّناً من الاتّجاهات والعقائد، لا يمكن أن يصدق بحالٍ على الأشخاص غير المنتمين إلى هذه الطبقة، وأنَّ المفكّر أو الفيلسوف لابدَّ وأن يكون صادراً في أفكاره عن هذا الأُفق الضيّق، ويستحيل عليه أن يخرج منه أو يتعدّاه.

ومن ثَمَّ تستنتج الماركسيّة من ذلك بوضوح: بأنَّ التفكير الفلسفي لمّا كان طبقيّاً (فهو تفكيرٌ حزبيٌّ دائماً، فلا يمكن لأيّ باحثٍ فلسفيٍّ أن يدرس مسائل الفكر الإنساني دراسةً موضوعيّةً نزيهة، بل الدراسات الفكريّة كلّها ذات لونٍ حزبيٍّ صارخ، ولأجل هذا لا تتحاشى الماركسيّة عن إبراز الطابع الحزبي لفلسفتها وتفكيرها الخاصّ، والاعتراف باستحالة النزعة الموضوعيّة في البحث بالنسبة إليها وإلى كلِّ المفكّرين، وتكرّر دائماً: أنَّ النزعة الموضوعيّة والنزاهة التامّة في البحث ليست إلّا أُسطورةً برجوازيّةً يجب القضاء عليها!!)[1].

وبهذا تقضي الماركسيّة على آخر رمقٍ من احتمال نزاهتها وموضوعيّتها في البحث، وتريحنا في نفس الوقت من عناء نقدها وتفنيدها؛ فإنّه يكفي نقداً لأيّ فكرةٍ علميّةٍ أو فلسفيّة، أن لا تكون نتاجاً لفكرٍ موضوعيٍّ نزيه، واستحالة ذلك لا يعني غضّ النظر عن هذه القاعدة الأساسيّة للاطمئنان بالبحث العلمي والفلسفي، وإنّما يعني القضاء على القيمة المطلقة لهذه الأبحاث، وعدم إمكان الاستدلال عليها إلّا من خلال الذهنيّة الطبقيّة المعيّنة.

---

(١) اقتصادنا ١: ٩٦ (منه قدس سره) و: ١٣١ (ط. ٢).

ومعنى هذا: أنَّ الماركسية تنتزع بذلك (من نفوسنا الثقة بأقوالها، وتجعلنا نشكّ في إيمانها بأيّ رأيٍ تبديه أو فكرةٍ تتحمّس لها، ويصبح من الجائز أن يكون «ماركس» أعرف الناس بأخطائه)[1]، وأنّه وضع نظريّته رغم ما يعرف فيها من أخطاء وهنات.

أمّا إذا ندمت الماركسيّة بعد هذا النقد، وقالت: إنَّ نظريّاتها وقوانينها غير خاضعةٍ للدائرة الحزبيّة الضيّقة، وليست نتاجاً لتفكيرٍ طبقيٍّ معيّن، إذن فقد وضعنا يدنا على شيءٍ ليس ناتجاً من ظروفه الطبقيّة.

إذن، فالقاعدة العامّة التي وضعتها الماركسيّة في هذا الصدد غير عامّةٍ في الواقع، وتحتوي على بعض الاستثناءات على خلاف ما ترغب الماركسيّة وتريده.

المورد الخامس من موارد انتحار الماركسية: هو أنّها تقرّر بجلاء: أنَّ التطوّر الاجتماعي لا يكون إلّا على أساس تطوّر الوضع الاقتصادي والعلاقات الاقتصاديّة الطبقيّة الموجودة في المجتمع .. على أساس تطوّر وسائل الإنتاج.

وبهذا القانون تفسّر الماركسيّة القفزات الاجتماعيّة التي زعمت أنّها حدثت في التاريخ البشري، فقد كانت الحالة الأولى عند البشر الأوائل هي (الشيوعيّة البدائيّة) التي كان الناس خلالها متعاونين في نضالهم ضدّ الطبيعة، ومتشاركين في امتلاكهم للأرض وللحاصلات الزراعيّة. وبمقتضى قانون تطوّر وسائل الإنتاج، صار المجتمع يقفز من مرحلةٍ إلى مرحلة، فكان أن تحوّل إلى مرحلة القنانة، ثُمَّ إلى عهد الإقطاع، ثُمَّ إلى مرحلة الرأسماليّة ثُمَّ إلى الاشتراكيّة.

---

(١) اقتصادنا ١: ٩٨ (منه قُدِّسَ سِرُّه)، و: ١٣٣ (ط. ٢).

ثُمَّ تمضي على الماركسيّة - أثناء عرضها لهذه المراحل - فترةٌ من الزمن تتراقص في داخل شعورها مختلف الأحاسيس والعواطف الجيّاشة، وتحرّك شفتيها جذلاً وكأنّها تلوك لقمةً في الفم، قبل أن تصرّح بالمرحلة الأخيرة من التطوّر الاجتماعي. إنّها بيت القصيد، وعين القلادة، إنّها عهد الشيوعيّة، عندما تنزل الجنّة التي وُعد المتّقون، على وجه الأرض.

عندئذٍ يبطل قانون الديالكتيك، وتنطفئ شعلة التطوّر، ويبقى الحكم الشيوعي مكلكلاً على الإنسانيّة إلى الأبد؛ لأنّه غير قابلٍ للزوال!!

وكيف لا وقد أبطل هذا العهد الفريد السعيد قانون الديالكتيك الماركسيّ، واستطاع أن يقضي عليه.

فأدوات الإنتاج لا تتطوّر، وحتّى إذا تطوّرت فإنّها لا تطوّر المجتمع، ولا توجب وجود طبقاتٍ كلٌّ منها مرتبطةٌ مصلحيّاً بنوعٍ من وسائل الإنتاج، وحتّى إذا تطوّر المجتمع فإنَّ ما فيه من أفكارٍ وعاداتٍ وعقائدَ وأنظمةٍ وقوانين، سوف تبقى ولا تزول؛ لأنّها قوانين وأفكارٌ شيوعيّة، والأفكار الشيوعيّة غير قابلةٍ للزوال، على ما تحبّ الماركسية أن تقول.



وحقّاً، أنَّ من الجميل جدّاً أن تصل الماركسيّة إلى هذه النتيجة الرائعة، فتعرّفنا بوضوح أن قانون الديالكتيك ليس خالداً ولا مطلقاً، وإنّما هو قانونٌ مؤقّت!! يقتصر على بعض تاريخ البشريّة، أمّا البعض الآخر فلا يسود فيه أيّ قانون، أو يسود فيه قانونٌ مجهول، لا تكاد الماركسيّة أن تتبيّنه.

أمّا إذا أصرّت الماركسيّة على جريان هذا القانون واستمرار فعاليّاته، إذن فأدوات الإنتاج سوف لن تكفّ عن التطوّر؛ فإنَّ سوس نقيضها سوف يبقى ينخر في صميمها باستمرار، ويوجب تطوّرها وكمالها، وبتطوّرها إلى

النقيض يتطوّر الوجه الاجتماعيّ العامّ - بما فيه من عاداتٍ وعقائد وأفكار - إلى النقيض أيضاً، طبقاً لقانون الديالكتيك.

إذن، فسوف يزول المجتمع الشيوعي الذي حسبته الماركسيّة خالداً، وسوف يتحوّل إلى نقيضه.

إذن، فنحن إمّا أن نعتبر القانون الديالكتيكي خالداً، وإمّا أن نعتبر المجتمع الشيوعي خالداً، ولا يمكن بحال أن يخلدا معاً، كما تريد الماركسيّة أن تدّعيه.

أمّا ما هو نقيض المجتمع الشيوعي؟

فهذا ما لا تعرفه الماركسيّة؛ لأنّها لم تدخل في حسابها إمكان تحوّل مجتمعها المفضّل على أساس قانونها المفضّل، لكي تفكّر في تعيين نقيضه.

وإذا نظرنا إلى قصّة الأُطروحة والطباق والتركيب (الإثبات والنفي ونفي النفي)، تلك التي أعطينا عنها فكرةً موجزةً في أوّل البحث، فيمكننا أن نتساءل: إنّها سوف تكفّ عن النشاط عند ميلاد المجتمع الشيوعي، إذن فقد استرحنا، أو أنّها سوف تستمرّ بالعمل، (وإذا كانت ستستمرّ فسوف تكون الملكيّة الاشتراكيّة هي الأُطروحة، فما هو النقيض الذي ستلده وتنمو بالاندماج معه؟ يمكننا أن نفترض أنّ الملكيّة الشيوعيّة هي النقيض، أو النفي الأوّل للاشتراكيّة (الطباق)، ولكن ما هو نفي النفي (التركيب)؟

إنّ الديالكتيك سوف يبقى حائراً بإزاء تأكيد الماركسيّة على أنّ الشيوعيّة هي المرحلة العليا من التطوّر البشريّ)[1].

---

(١) اقتصادنا ١: ٢٧ (منه قُدّس سرّه)، و: ٧٣-٧٤ (ط. ٢).

بعد هذه الجولة نعرف أنَّ الماركسيّة قد ابتليت في نقاطٍ جوهريّة كثيرة من أبحاثها، بمسائل ذات حدّين مشحوذين، على أيّهما اتّكأت كانت بذلك نهايتها المحتومة، ولعلّ النظريّة الماركسيّة هي المصداق الوحيد لقانون الديالكتيك القائل بوجود نقيض الشيء في داخله، وأنّه يعمل فيه دائماً معاول الهدم والتخريب!!

إنَّ النظريّة الماركسيّة كذلك بها تحتوي على نقاط ضعفٍ كثيرة، لولا أنّنا أثبتنا – خلال البحث – أنَّ هذا القانون باطلٌ من أساسه؛ لأنّه ينتحر تلقائيّاً، وأنَّ التصديق به يستدعي تكذيبه بالضرورة.



موقف المغالطة السوفسطائية

من العقل والمنطق

موقف المغالطة السوفسطائية

من العقل والمنطق[1]



قد لا يخلو التصدّي لتفنيد مغالطات السوفسطائيّين ودحض أشباه البراهين التي أقاموها، وإرجاع ما أضفوه على الحقائق من شكوكٍ وأوهام إلى طريق الصواب. قد لا يخلو كلّ ذلك من السخف والهذر، بعد أن كان موقفهم من الحقيقة والبرهان المنطقيّ السليم واضحاً، وبعد أن كانت نتائج براهينهم بديهيّة البطلان.

وليس أدلّ على ذلك، من أنّهم (كانوا يفتخرون بأنّهم يستطيعون إثبات الشيء ومعكوسه في آنٍ واحد، فيبيّنون أنّ شيئاً هو حقّ، ثُمَّ يبرهنون على أنّه غير حقّ)[2]، (ومَن كانت هذه غايته لا يبحث عن الحقيقة بل عن وسائل الإقناع والتأثير الخطابي)[3].

ومثل هذا الموقف الذي يختلط به البرهان بالخطابة، والجدل والمغالطة، ليس أهلاً لأن يطول فيه الكلام ويوضع موضع النقض والإبرام، لولا أنّه

---

(١) [تاريخ كتابة هذا البحث] الأربعاء: ٢٩/ ٩/ ١٣٨١ = ٧/ ٢/ ١٩٦٢ (منه قدس سره).

(٢) المحاضرة [الرابعة] قسم السوفسطائيّين [محاضرات الدكتور صالح الشمّاع، بقلم السيّد الشهيد محمّد الصدر (مخطوط): ٣٧].

(٣) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانيّة [٥٨، الباب الثاني، الفصل الأوّل: السوفسطائيّون].

موقفٌ طريف أوّلاً، ودفاعٌ عن الحقيقة ثانياً. وهو أيضاً موضوعٌ لا يخلو من التعقيد؛ لأنَّ السوفسطائيّين حين أنكروا البديهيّات، استطاعوا أن يلفّقوا المغالطات ضدّها، بحيث تبدو للرائي وكأنّها من جملة المستحيلات، وهذا هو شأن السفسطة.

والدفاع عن البديهيّات والبرهنة على بداهتها طريقٌ شائك، وصَدَقَ من قال بأنَّ توضيح الواضحات من أشكل المشكلات.

والذي يحلّل المغالطات السوفسطائيّة ويدقّق فيها النظر؛ يجدها خليطاً غريباً بارعاً من الحقّ والباطل، ومن الصحيح والغلط، فكما أنّها ليست حقّاً محضاً، فهي كذلك ليست خطأً محضاً، وهذا هو معنى المغالطة. ثُمَّ إنّها تتعرّى بمجرّد فرز الحقّ فيها عن الباطل، على ما سيتجلّى ذلك قريباً إن شاء الله تعالى.

ومن أغرب الغريب أن يكون السوفسطائيّون حين غالطوا وشكّكوا، قد اعترفوا بنتائج مغالطاتهم وشكوكهم، ولم يلتفتوا إلى سوء فعلهم وعقم جدالهم وخلطهم بين الحقّ والباطل، مع أنّهم هم أنفسهم الذين لفّقوا هذه المغالطات. وكان من واجبهم أن ينظروا في براهينهم مليّاً، وأن يُخلصوا للحقيقة ولو بينهم وبين أنفسهم. ولكن كيف نعلم أنّهم لم يكونوا كذلك؟

والمقصود الرئيسيّ من هذا البحث، هو النظر في المغالطات السوفسطائيّة، والبحث عمّا إذا كانت تلك البراهين صحيحةً من الناحية العقليّة ومنطبقةً على أُسلوب البراهين المنطقيّة الصحيحة، أم لا؟ وإذا لم تكن، فما وجه بطلانها، وما هو الصحيح الذي يجب أن يذهب إليه بعد ذلك؟

وسأذكر مقدّمةً لذلك، جملةً من أخبار السوفسطائيّين وعدداً من مغالطاتهم، ليكون القارئ على علمٍ مفصّل بهم قبل البدء بتفنيد آرائهم، وبهذا

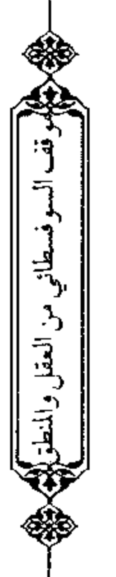
تكون الفائدة أعمّ وأشمل. ومن الله سبحانه وتعالى أستمدّ التوفيق والسداد.

وقد اعتمدتُ في أخبارهم ونقل آرائهم واستدلالاتهم على هذين المصدرين بصورةٍ رئيسيّة:

١. الدكتور صالح الشمّاع في محاضراته، القسم المختصّ بالفلسفة السوفسطائيّة[1].

٢. يوسف كرم، في تاريخ الفلسفة اليونانيّة في الفصل الخامس المختصّ بهم.

ولـمّا كان هذان المصدران لا يخلوان من بعض الاختلاف، وبخاصّة في نقل الرأي والاستدلال عليه، اضطررنا إلى الإشارة إلى ذلك في أثناء النقل، ومناقشة الاستدلال على كلا التقديرين، ليتفنّد رأي السوفسطائيّ على كلّ حال.



معنى السفسطة

قالت المحاضرة: إنّ سوفيست هو اسم فاعل من سوفيا، وهو الحكمة، فكأنّ سوفست معناه حكيم[2].

وقال يوسف كرم: إنّه قد كان اسم (سوفيسطوس) يدلّ في الأصل على المعلّم في أيّ فرعٍ مِن العلوم والصناعات، وبنوعٍ خاصّ على معلّم البيان، ثُمَّ لحقه التحقير في عهد سقراط وأفلاطون؛ لأنَّ السوفسطائيّين كانوا مجادلين

(١) المقصود من محاضرات الدكتور صالح الشمّاع، هي محاضراته في كليّة الفقه في بداية ستينيّات القرن الماضي؛ حيث كان السيّد الشهيد محمّد الصدرقدس سره أحد طلّاب كلّية الفقه التي أسّسها العلّامة المرحوم الشيخ محمّد رضا المظفرقدس سره. وجميع الدروس التي حضرها السيّد الشهيد في هذه الكلّية مضبوطةٌ ومكتوبةٌ بكاملها، ومنها محاضرات الدكتور صالح الشمّاع في الفلسفة.

(٢) الدكتور صالح الشمّاع المحاضرة [الرابعة]: ٣٢، قسم السوفسطائيّين (منهقدس سره).

مغالطين، وكانوا متّجرين بالعلم[1].

ولعلّ هذا الاختلاف ناشئٌ بسبب: أنَّ الفلسفة حينئذٍ لم تكن متميّزة عن العلوم الآخرة[2].

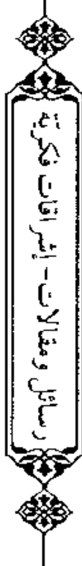
نشوء السفسطة

كان من بين العلماء اليونانيّين قبل سقراط، جماعةٌ تدعى بالسوفسطائيّين أو السوفيست. وبحسب ما يستفاد من التواريخ التي بين يدينا فإنَّ ظهور السفسطة في اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد تسبَّب تحت تأثير شيئين:

أحدهما: ظهور الآراء والعقائد الفلسفيّة المحيّرة المختلفة والضدّ والنقيض.

والآخر: رواج فنّ الخطابة بشكلٍ غير معهود، وخاصّة الخطابة القضائيّة (المحاماة). فمن جهةٍ ظهرت المدارس الفلسفيّة المختلفة التي كان لكلٍّ منها نظريّةٌ خاصّةٌ في العالم وتفنّد آراء الآخرين، ومن الجهة الأُخرى، في أثر حادثة تأريخيّة عرضت لأهل البلاد، كانت تقع منازعاتٌ ماليّةٌ كثيرة، تؤدّي إلى المحكمة. وكان يقوم جماعةٌ من العلماء كوكلاء (محامين) في المحاكم العموميّة بحضور جمعٍ من النظّارة بالدفاع عن حقوق الموكّلين ويوردون الخطابات المؤثّرة.

ترقّى عمل الخطابة بالتدريج، وفتح أساتذة الفنّ صفوفاً لتعليم فنّ الخطابة وتدريس أُصولها، وأخذوا من التلاميذ الأُجرة، وحصلوا عن هذا الطريق على ثروةٍ طائلة.



---

(١) يوسف كرم، تأريخ الفلسفة اليونانيّة [٥٨، الباب الثاني، الفصل الأوّل: السوفسطائيّون].

(٢) المحاضرة [الرابعة (للشيّاع): ٣٣، قسم السوفسطائيّين].

هذه الجماعة كانت تسعى إلى إقامة الدليل والبرهان لكلِّ مدّعى، سواء كان حقّاً أو باطلاً، وربّما أوردوا الدليل لكلٍّ من طرفي الدعوى. وشيئاً فشيئاً وصل الأمر إلى حدٍّ بحيث اعتقدوا أن لا حقَّ ولا باطلَ، ولا صدقَ ولا كذبَ في الواقع، وقد تُطابق رأي الإنسان ونظره وقد لا تُطابقه، بل الحقّ هو ذلك الشيء الذي يراه الإنسان حقّاً، والباطل هو ذلك الشيء الذي يظنّه الإنسان باطلاً.

وبالتدريج سَرَتْ هذه العقيدة إلى سائر العلوم في العالم، وقالوا: إنَّ الحقيقة بقولٍ مطلق، تابعةٌ لشعور الإنسان وإدراكه، وكلّ مَن يدرك من أُمور العالم شيئاً فإدراكه صحيح، وإذا اختلف اثنان مع بعضهما في الإدراك، فإدراك كلٍّ منهما صحيح[1].



من هم السوفسطائيون

هم مجموعةٌ من المعلّمين يعتبرون أنفسهم معلّمي الفصاحة، عاشوا في القرن الخامس قبل الميلاد. وكانوا يقصدون من الفصاحة التعبير وما يدخل في التعبير من أفكار، ولا يقصدون منها ما نعنيه الآن من البيان والخطابة؛ وإنّما يقصدون العلم بالمعنى العامّ؛ لأنّهم كانوا معلّمي العلم والفلسفة، وكانوا يجمعون في نفس الوقت بين مجموعةٍ من الأفكار الفلسفيّة وبين أفكارٍ خاصّةٍ بالمجتمع وغير ذلك؛ لأنَّ الفلسفة حينئذٍ لم تكن متميّزةً عن العلوم الأُخرى[2].

---

(١) هامش كتاب أُصول الفلسفة (لمحمّد حسين الطباطبائي)، بقلم: مرتضى مطهري ١: ٢٠ (منه قدّس سرّه).

(٢) المحاضرة [الرابعة (للشمّاع): ٣٢، قسم السوفسطائيّين].

(تسمية سقراط نفسه بفيلسوفٍ، يحتوي على سخريّةٍ ونقدٍ لاذعٍ للسفسطائيّين، وبما أنّه كان يتحاجج مع السفسطائيّين فاعتبر نفسه فيلسوفاً، أي: محبّ الحكمة؛ لأنّ العالِمَ يجب أن يتواضع. وسقراط مهما كان يعتبره الناس، فإنّه كان يدّعي لنفسه أنّه لا يعرف شيئاً. فالإنسان يجب أن يحبّ الحكمة ويطلبها في حياته، وليس عليه أن يكون حكيماً. وقد بدلّ هذا لفظة السفسطة من الحكمة إلى السفه والادّعاء الفارغ للعلم بسبب سخرية سقراط من السوفسطائيّين)[1].

ونحن إلى الآن في استعمالنا للفظي الفلسفة والسفسطة إنّما نميل مع سقراط في انتقاده لهؤلاء؛ لأنّه كان من العقليّين وهؤلاء من الحسّيّين، وهو من اليقينيّين، وهؤلاء من الشكّاك[2].

وكان ينتقدهم أيضاً لأنّهم كانوا متّجرين بالعلم؛ لأنّ سقراط كان زاهداً في الحياة ولم يأخذ أجراً وكان يحارب السفسطائيّين لذلك[3].

وغورغياس ألّف كتاباً اسمه «الحقيقة» يذكره أفلاطون ولكنّه ضاع، ومن جملة نقدات أفلاطون أنّه كيف يكتب السوفسطائي عن الحقيقة وهو يشكّ فيها[4].

ووضع أرسطو للكشف عن مغالطات السفسطة وتنظيم الفكر

(١) المحاضرة [الرابعة (للشمّاع): ٣٢، قسم السوفسطائيّين].

(٢) المحاضرة [الرابعة (للشمّاع): ٣٢، قسم السوفسطائيّين].

(٣) المحاضرة [الرابعة (للشمّاع): ٣٦، قسم السوفسطائيّين].

(٤) المحاضرة [الرابعة (للشمّاع): ٣٦-٣٧، قسم السوفسطائيّين].

الإنساني منطقه المعروف[1]. ولهم أنصار إلى الوقت الحديث، ومنهم نيتشه، وهو فيلسوفٌ حسّيٌّ يعتبر السفسطة من الفلسفات الممتازة في الفكر اليوناني، بل هو يذمّ الفلسفة السقراطيّة الأفلاطونيّة ويعتبرها خطوةً إلى الوراء رغم تأخّرها عنها. وهو فيلسوفٌ ممتاز، ولكنّه متطرّفٌ في رأيه، وأكثر الفلاسفة لا يوافقونه، ويعتبرون أفلاطون وسقراط من كبار الفلاسفة[2].

أفكار السوفسطائيين

كان السوفسطائيّون بشكلٍ عام: مجادلين مغالطين، وكانوا متّجرين بالعلم. أمّا الجدل فقد وقفوا عليه جهدهم كلّه. خرجوا من مختلف المدارس الفلسفيّة لا يرمون لغير تخريج تلاميذ يحذقونه، وكانوا يفاخرون بتأييد القول ونقيضه على السواء، وبإيراد الحجج الخلّابة في مختلف المسائل والمواقف. ومَن كانت هذه غايته، لا يبحث عن الحقيقة بل عن وسائل الإقناع والتأثير الخطابي، ولم يكن ليتمّ غرضهم بغير النظر في الألفاظ ودلالتها، والقضايا وأنواعها، والحجج وشروطها، والمغالطة وأساليبها، فخلّفوا في هذه الناحية [من الثقافة] أثراً حقيقاً بالذكر.



أمّا سائر العلوم فكانوا يلمّون بها إلماماً يساعدهم على استنباط الحجج والمغالطات، وعلى التظاهر بالعلم، فتناولوا بالجدل المذاهب الفلسفيّة المعروفة، وعارضوا بعضها ببعض، وتطرّق عبثهم إلى المبادئ الخُلقيّة والاجتماعيّة، فجادلوا في أنّ هناك حقّاً وباطلاً وخيراً وشرّاً وعدلاً وظلماً بالذات. وأذاعوا التشكّك في الدين، فسخروا من شعائره واختلقوا على آلهته

(١) فلسفتنا، السيّد محمّد باقر الصدر (ط١): ٧٨ [و: ٩٧، (ط. ٣)] (منه قُدِّسَ سِرُّهُ).
(٢) المحاضرة [الرابعة (للشمّاع): ٣٥، قسم السوفسطائيّين].

الأقاويل، ومجَّدوا القوّة والغلبة[1].

والسوفسطائيّون أيضاً: كانوا من الفلاسفة الحسّيّين بالنسبة إلى وسائل المعرفة؛ لأنّهم كانوا يستخدمون الحسّ ويعتبرونه الوسيلة الرئيسيّة لاكتساب المعرفة، وهم من ناحيةٍ - أُخرى- نسمّيهم فلاسفة شكّاكاً؛ لأنّهم انتهوا في معرفتهم إلى الشكّ، أي: غاية المعرفة عندهم هو الشكّ.. فهم قد انتهوا بأفكارهم التي أساسها الحسّ على أنّه الوسيلة الرئيسيّة في المعرفة إلى الشكّ، ولهذا فُهم من الفلاسفة الشكّاك[2].

ميزات فلسفتهم

والسوفسطائيّون يتميّزون بميزةٍ رئيسيّةٍ في عالم الفكر اليوناني، هو أنّهم حوّلوا الانتباه من المادّة (التي قال عنها الفلاسفة الأيونيّون بأنّها أصل الكون) والأعداد (التي قال عنها الفيثاغوريون أنّها أصل الكون) إلى الإنسان. والفلاسفة بعدهم أخذوا الإنسان على أنّه هو المشكلة الرئيسيّة من مشاكل الفلسفة، وهو لولب الكون، إذن يمكننا أن نسمّيهم فلاسفة إنسانيّين؛ لأنّهم حولّوا التفكير إلى مشكلات الإنسان ومشكلات المجتمع الإنسانيّ[3].

ومن جملة مميّزاتهم الممتازة: أنّهم وجّهوا الانتباه أيضاً، إلى مجموعةٍ من مشكلات المنطق ونظريّة المعرفة، أي: أنَّ بحثهم بأنَّ الحسن هل يكون مصدراً للمعرفة أو لا يكون، وهل العقل يكون مصدراً للمعرفة أو لا يكون، والمشكلات المنطقيّة الأُخرى الناشئة عن البحث في المعرفة، هذه بدون شكٍّ

(١) تاريخ الفلسفة اليونانيّة: [٥٨، الباب الثاني، الفصل الأوّل: السوفسطائيّون].

(٢) المحاضرة [الرابعة (للشماع): ٣٣، قسم السوفسطائيّين].

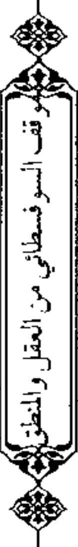
(٣) المحاضرة [الرابعة (للشماع): ٣٣، قسم السوفسطائيّين].



أساس كلّ ما نجده عند أفلاطون وسقراط من فلاسفة اليونان المحدثين[1].

ومن جملة آثارهم الحميدة أيضاً: ما مضى قبل قليل من أنَّ غرضهم في الجدل والخطابة لم يكن ليتمّ بغير النظر في الألفاظ ودلالتها، والقضايا وأنواعها، والحجج وشروطها، والمغالطة وأساليبها، فخلّفوا في هذه الناحية [من الثقافة] أثراً حقيقاً بالذكر[2].

وممّا تجب الإشارة إليه: أنَّ السوفسطائيّين كانت لهم مؤلّفات ولم تبق لنا اليوم، وليس لدينا إلّا ما يذكره أفلاطون أو غيره، فليس لنا حقّ انتقادهم؛ لأنَّهم من الجائز أنَّهم كانوا قد انتبهوا إلى هذه الانتقادات التي نؤاخذهم عليها[3].



اتجارهم بالعلم

وأمّا اتّجارهم بالعلم، فقد كان شائناً حقّاً؛ كانوا يتنقلون بين المدن يطلبون الشباب الثريّ ويتقاضون الأُجور الوفيرة. وكان هذا الشباب يهرع إليهم ... فيستمع إلى خطبهم العلنيّة ودروسهم الخاصّة، فأصابوا مالاً طائلاً وجاهاً عريضاً[4].

ويقال: إنَّهم كانوا يهتمّون بأبناء الأغنياء أكثر من اهتمامهم بأبناء الفقراء، والسبب واضحٌ، فقد كانوا يقدّمون البضاعة لَمن يستطيع أن يقدّم الثمن الأكبر[5].

---

(١) المحاضرة [الرابعة (للشمّاع): ٣٥-٣٦، قسم السوفسطائيّين].

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية [٥٨، الباب الثاني، الفصل الأوّل: السوفسطائيّون].

(٣) المحاضرة [الرابعة (للشمّاع): ٣٤، قسم السوفسطائيّين].

(٤) تاريخ الفلسفة اليونانيّة [٥٩، الباب الثاني، الفصل الأوّل، السوفسطائيّون].

(٥) المحاضرة [الرابعة (للشمّاع): ٣٦، قسم السوفسطائيّين].

ولكن اليونان كانوا يستقبحون أن يباع العلم ويُشترى ... فلحقتهم الزراية ... وأشهرهم اثنان: بروتاغوراس (protagoras) وغورغياس (Gorgias)[1].

بروتاغوراس (٤١٠-٤٨٠، تقريباً)

ولد في أبديرا، وعرف فيلسوفها الكبير ديموقريطس[2]، وبعد أن طاف أنحاء إيطاليا [الجنوبية] واليونان يلقي فيها الخطب البليغة، قدِم أثينا حوالي سنة ٤٥٠، ولم تطل إقامته فيها؛ لأنّه نشر كتاباً أسماه (الحقيقة) وردت في رأسه هذه العبارة: «لا أستطيع أن أعلم إن كان الآلهة موجودين أم غير موجودين؛ فإنَّ أُموراً كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم، أخصُّها غموض المسألة وقصر الحياة»، فاتُّهم بالإلحاد وحُكم عليه بالإعدام، وأُحرقت كتبه علناً، ففرّ هارباً ومات غرقاً أثناء فراره[3].

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانيّة: [٥٩، الباب الثاني، الفصل الأوّل: السوفسطائيّون].

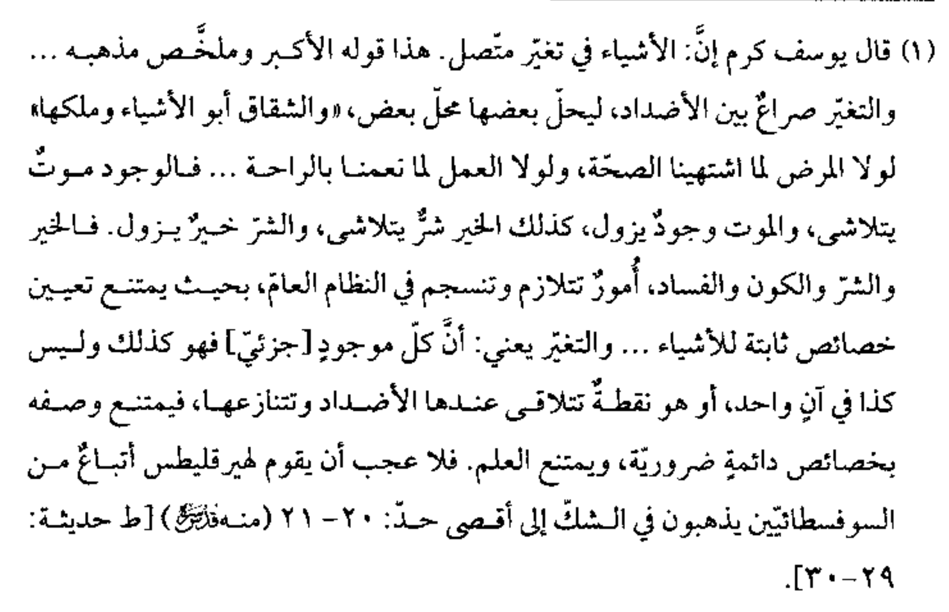
(٢) قال يوسف كرم عن ديموقريطس (صفحة ٤٩ - ٥٢) من كتابه تاريخ الفلسفة اليونانيّة بأنَّ: ديموقريطس ولد في أبديرا من أعمال تراقية ... وفي مقدّمة مَن استفاد بعلمهم رجل اسمه لوقيبوس ... وأنَّ لوقيبوس وديموقريطس كانا مقتنعين من جهةٍ بقول الإيليّين: أنَّ الوجود كلّه ملاء، وأنَّ الحركة ممتنعة بدون خلاء، والخلاء لا وجود، ومن جهةٍ أُخرى بأنَّ الكثرة والحركة لا تنكران، ودلّتهما التجربة على وجود ذرّاتٍ مادّيّةٍ غاية في الدقة كالتي تتطاير في أشعّة الشمس .. ودلّتهما التجربة أيضاً على أنَّ اللبن والخشب يرشح منهما الزيت والماء، وأنَّ الضوء يخترق الأجسام الشفّافة، وأنَّ الحرارة تخترق جميع الأجسام تقريباً، فبدا لهما أنَّ في كلِّ جسمٍ مساماتٍ خاليةً يستطيع جسمٌ آخر أن ينفذ منها ... إلى آخر ما قاله عنه (منهُ ﷺ).

(٣) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيّة: [٥٩، الباب الثاني، الفصل الأوّل: السوفسطائيّون، ٢٤- بروتاغوراس].

أفكاره الحكمية

لا يخلو المصدران الرئيسيّان من بعض الاختلاف الجزئي في نقل آراء غورغياس. فقد قال يوسف كرم في هذا الصدد أنّه: قد وصلت إلينا من الكتاب المذكور عبارة أُخرى هي قوله: «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، هو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد منها». وشرحها أفلاطون كما يلي؛ قال: يتبيَّن معناها بالجمع بين رأي هيرقليطس[1] في التغيّر المتّصل، وقول ديموقريطس[2] إنَّ الإحساسات هي المصدر الوحيد للمعرفة، فيخرج منها «أنَّ الأشياء هي بالنسبة إليَّ على ما تبدو لي، وهي بالنسبة إليك

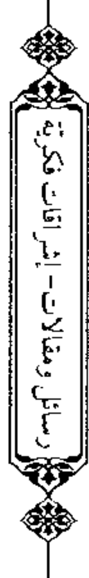



(١) قال يوسف كرم إنَّ: الأشياء في تغيّر متّصل. هذا قوله الأكبر وملخّص مذهبه ... والتغيّر صراعٌ بين الأضداد، ليحلّ بعضها محلّ بعض، «والشقاق أبو الأشياء وملكها» لولا المرض لما اشتهينا الصحّة، ولولا العمل لما نعمنا بالراحة ... فالوجود موتٌ يتلاشى، والموت وجودٌ يزول، كذلك الخير شرٌّ يتلاشى، والشرّ خيرٌ يزول. فالخير والشرّ والكون والفساد، أُمورٌ تتلازم وتنسجم في النظام العامّ، بحيث يمتنع تعيين خصائص ثابتة للأشياء ... والتغيّر يعني: أنَّ كلّ موجودٍ [جزئيّ] فهو كذلك وليس كذا في آنٍ واحد، أو هو نقطةٌ تتلاقى عندها الأضداد وتتنازعها، فيمتنع وصفه بخصائص دائمةٍ ضروريّة، ويمتنع العلم. فلا عجب أن يقوم لهيرقليطس أتباعٌ من السوفسطائيّين يذهبون في الشكّ إلى أقصى حدّ: ٢٠- ٢١ (منه قدّس سرّه) [ط حديثة: ٢٩-٣٠].

(٢) ليس ثمّة أيّة إشارةٍ في الفصل الذي عقده يوسف كرم، لذكر ديموقريطس وأقواله؛ [حيث] إنّه يعتبر الإحساسات المصدر الوحيد للمعرفة، ما عدا ما يدلّ على أنّه استعمل التجربة كما ذكرنا في الهامش رقم ٢٢ [أي: ما قبل الهامشين السابقين] (منه قدّس سرّه).

على ما تبدو لك، وأنت إنسان وأنا إنسان».

فالمقصود هنا [بالإنسان] الفرد من حيث هو كذلك، لا الماهيّة النوعيّة.



ولـمّا كان الأفراد يختلفون سنّاً وتكويناً وشعوراً، وكانت الأشياء تختلف وتتغيّر، فإنَّ الإحساسات تتعدّد بالضرورة وتتناقض، أليس [يحدث أنَّ] هواءً بعينه يرتعش منه الواحد ولا يرتعش الآخر، ويكون خفيفاً على الواحد، عنيفاً على الآخر، فما عسى أن يكون في هذا الوقت الهواء في ذاته؟

هل نقول إنَّه بارد أم نقول إنَّه ليس بارداً؟ أم نسلّم أنّه بارد عند الذي يرتعش، وأنَّه ليس بارداً عند الآخر؟

وإذن فلا يوجد شيءٌ هو واحدٌ في ذاته وبذاته، ولا يوجد شيءٌ يمكن أن يوصف بالضبط؛ لأنَّ كلّ شيءٍ في تحوّلٍ مستمرّ، فما نحسّه فهو موجودٌ على النحو الذي نحسّه، وما ليس في حسّنا فهو غير موجود، وعلى ذلك تبطل الحقيقة المطلقة لتحلّ محلّها حقائق متعدّدةٌ بتعدّد الأشخاص وتعدّد حالات الشخص الواحد، ويمتنع الخطأ؛ إذ يمتنع أن نتصوّر غير ما نتصوّره في وقتٍ واحد[1].

أمّا المحاضرة، فقد نقلت عبارة بروتاغوراس بنصٍّ آخر لعلّه يقارب ما ذكره يوسف كرم، وأضافت أنَّ أفلاطون يفسّر هذه الفكرة التي ينسبها إلى بروتاغوراس بالشكل التالي، من حيث إنَّ السفسطائيّين كانوا يعتقدون بالحسّ الوسيلة الرئيسيّة في تحصيل المعرفة.

إذن يستنتجون من ذلك: أنَّ ما يكون محسوساً للإنسان، يكون موجوداً، وما لا يكون محسوساً للإنسان، لا يكون موجوداً، فكأنَّ أساس الوجود عند

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانيّة:[٥٩-٦٠، الباب الثاني، الفصل الأوّل، السوفسطائيّون، ٢٤- بروتاغوراس].

السوفسطائيّين هو إحساس الإنسان بهذا الشيء الذي نقول عنه أنّه موجود، وبالتالي اللا وجود [هو] اللامحسوس به، وفكرة أنّ الإنسان مقياس الأشياء يعطينا مرةً أُخرى الأهمّيّة التي وضعها السوفسطائيون على الإنسان، ولهذا يصحّ أن نسمّيهم فلاسفة إنسانيّين؛ لأنّهم يتّخذون الإنسان مصدر الكون والوجود[1].

غورغياس: (٣٧٥-[٤٨٠] تقريباً)

وُلد في (لونتيوم) من أعمال صقلية، وأخذ العلم عن (أنبادوقليس)[2] واشتغل بالطبيعيّات مثله، وعُني باللغة والبيان، فكان أفصح أهل زمانه وأبلغهم. قدم أثينا سنة ٤٢٧، يستنصرها باسم مدينته على أهل (سراقوصة)،

---

(١) المحاضرة [الرابعة (للشمّاع): ٣٤، قسم السوفسطائيّين].

(٢) قال يوسف كرم عن أنبادوقليس: أنّه نشأ في «اغريغنتا» وكانت من أعظم مدن صقلية عمراناً، وفي أُسرةٍ من أوسع أُسر المدينة ثروةً ونفوذاً، وكان من أنبغ أهل زمانه. اشتهر بالفلسفة والطبّ والشعر والخطابة، وقال أرسطو: أنّه منشئ علم البيان، أشبه فيثاغورس في كثير من النواحي، فكان قويّ العاطفة الدينيّة إلى حدّ ادّعاء النبوّة قبل الألوهيّة. واستخدم علمه في سبيل الخير. فصدّق الناس دعواه، فكانوا يتسابقون إليه جماعاتٍ جماعاتٍ أينما حلّ ... وزاد في احترام الناس له، وتعلّقهم به، أنّه كان يعطف على الشعب ويسعى لتحقيق المساواة ويبذل ماله في الإحسان ...
وضع أُصولاً أربعة: الماء والهواء والنار والتراب، قال: إنّ هذه الأربعة مبادئ على السواء؛ ليس بينها أوّل ولا ثانٍ، لا تتكوّن ولا تفسد، ولا يرجع بعضها إلى بعض، لكلٍّ منها كيفيّة خاصّة: الحارّ للنار، والبارد للهواء، والرطب للماء، واليابس للتراب، فلا تحوُّل بين الكيفيّات، ولكنّ الأشياء وكيفيّاتها تحدث بانضمام هذه العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة على نحو ما يُخرج المصوِّر - بمزج الألوان- صوراً شبيهة بالأشياء الحقيقيّة، وإنّما تجتمع العناصر وتفترق بفعل قوّتين كبيرتين يسمّيهما المحبّة والكراهية ... إلى آخر ما قاله: ٤٥- ٤٦ (منه قُدّس سرّه) [ط. حديثة: ٤٦-٤٧].

فخلب ألباب الأثينيّين ببلاغته. ويصوّره أفلاطون في الحوار المُعَنون باسمه مفاخراً بمقدرته على الإجابة عن أيّ سؤالٍ يُلقى عليه. مات في تساليا، وقد قاربت سنّه المائة أو جاوزتها، وعظُم صيته وضخُمت ثروته[1].

أفكاره الحكمية

وضع كتاباً في (اللاوجود)، قصد به التمثيل لفنّه، والإعلان عن مقدرته بالردّ على (الأيليّين)[2]، والتفوّق عليهم في الجدل[3].

وتتلخّص أقواله في قضايا ثلاث[4].

١. الوجود غير موجود، أو لا يوجد شيء، أو إنكار للوجود.

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانيّة:[٦١، الباب الثاني، الفصل الأوّل: السوفسطائيّون، ٢٥– غورغياس].

(٢) الأيليّون: بارمنيدس هو المؤسّس الحقيقيّ للمدرسة الإيليّة، والنسبة إلى إيليا، مدينة بناها الأيونيّون الهاربون من وجه الفرس على الشاطئ الغربي في إيطاليا الجنوبيّة حوالي سنة (٥٤٠) .. وكلّهم يقولون إنَّ الوجود موجودٌ واحدٌ وطبيعةٌ واحدة، يقولون هذا، لا كالطبيعيّين الذين يفرضون موجوداً واحداً (ماء أو هواء أو نار) ويستخرجون منه كثرة الأشياء بالحركة والتغيّر العرضي (اجتماع وانفصال أو تكاثف وتخلخل)، بل يقولون إنَّ العالم ساكن. فهم ينكرون الكثرة والحركة. تاريخ الفلسفة اليونانيّة: ٣٥ (منهقُدِّسَ سِرُّهُ). [ط. حديثة: ٣٨].

(٣) لا توجد أيّ إشارةٍ في الفصل المعقود لأجلهم بأنّهم كانوا مجادلين، حتّى لم يوصف واحد منهم بأنّه متميّز بالجدل، إلّا أنَّ يوسف كرم يبدأ الكلام عن السفسطائيّين بقوله: «بالرغم ممّا ذكرنا من عناية الفيثاغوريّين بالأخلاق والإيليّين بالمبادئ العقليّة والجدل» (منهقُدِّسَ سِرُّهُ).

(٤) [راجع] تاريخ الفلسفة اليونانيّة:[٦١، الباب الثاني، الفصل الأوّل: السوفسطائيّون، ٢٥– غورغياس].

٢. إن أمكن وجود شيء، فلا يمكن العلم به، أي: إنكار للمعرفة.

٣. حتّى لو أمكن العلم بالأشياء أو بالوجود، فلا يمكن التعبير عنه، أي: إنكار للّغة ولوظيفتها في التعبير عن الأفكار التي في الذهن من ناحية، وإيصال المعاني إلى الآخرين من ناحيةٍ أُخرى. وإنكار هذه الأشياء يؤدّي بنا إلى الشكّ، أي: هو مظهرٌ آخر من مظاهر الشكّ[1].

الاستدلال على هذه القضايا الثلاث

١. اختلفت الكلمة في كلٍّ من المحاضرة وتاريخ الفلسفة اليونانيّة في نقل استدلال (غورغياس) على مدّعاه الأوّل اختلافاً كبيراً، فقد قالت المحاضرة بأنَّ غورغياس: يعتبر الحسّ المصدر الرئيسيّ للفلسفة... فإذا كان الحسّ هو مصدر الوجود، إذن يستنتج السوفسطائيّ بأنّنا حين نحسّ باللون المعيّن لن نشاهده بهذه الدرجة اللونيّة في ضوءٍ آخر في وضح النهار أو في الليل، أو أنَّ الشخص ينظر بوضعٍ صحّي أو يكون سكراناً أو مريضاً، إذن الألوان متغيّرةٌ بالنسبة إلى الشخص الواحد من وضعٍ لآخر ... بل إنّها لا تكون واحدةً من إنسانٍ لإنسان.

إذن المرئيّات والمشمومات متغيّرة، والعلم لا يكون إلّا بالشيء الثابت، ولـمّا كان الإحساس لا يعطينا هذا الشيء الثابت، إذن يكون الشيء الثابت معدوماً[2].

وقال يوسف كرم في تأريخه للفلسفة اليونانيّة: أمّا عن الأُولى فيقول: اللاوجود غير موجودٍ من حيث هو لا وجود، والوجود غير موجودٍ

---

(١) المحاضرة [الرابعة (للشياع): ٣٦-٣٧، قسم السوفسطائيّين].

(٢) المحاضرة [الرابعة (للشياع): ٣٧، قسم السوفسطائيّين].

كذلك، فإنَّ هذا الوجود إمّا يكون قديماً أو حادثاً، فإن كان قديماً فهذا يعني أنّه ليس له مبدأ أو أنّه لا متناهٍ، ولكنّه محويٌّ بالضرورة في مكان، فيلزم أن يكون مغايراً له وأعظم منه، وهذا يناقض كونه لا متناهياً. وإذن، فليس الوجود قديماً.

أمّا إذا كان حادثاً، فإمّا أن يكون قد حدث بفعل شيءٍ موجود، أو بفعل شيءٍ غير موجود، ففي الفرض الأوّل لا يصحّ أن يُقال أنّه حدث؛ لأنّه كان موجوداً في الشيء الذي أحدثه، فهو إذن قديم، وفي الفرض الثاني الامتناع واضح[1].

٢. وأمّا بصدد الاستدلال على القضيّة الثانية، فقد قالت المحاضرة: أمّا إنكارهم للعلم فيستنبطونه بالصورة نفسها[2]: أنَّ العلم لابدَّ أن يكون بالشيء الثابت، ولـمّا كان الحسّ لا يعطينا إلّا هذه المعارف المتناقضة المختلفة، إذن العلم ليس ثابتاً، وبالتالي فلا يمكن العلم[3].

وقال يوسف كرم: وأمّا عن القضيّة الثانية، فإنّه يقول: لكي نعرف وجود الأشياء يجب أن يكون بين تصوّراتنا وبين الأشياء علاقة ضروريّة، هي علاقة المعلوم بالعلم، أي: أن يكون الفكر مطابقاً للوجود، وأن يوجد الوجود على ما نتصوّره. ولكنّ هذا باطل، فكثيراً ما تخدعنا حواسّنا، وكثيراً ما تركّب المخيّلة

---

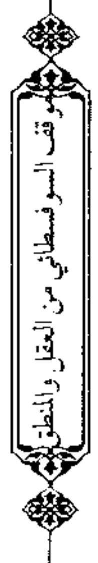
(١) تاريخ الفلسفة اليونانيّة [٦١، الباب الثاني، الفصل الأوّل: السوفسطائيّون، ٢٥- غورغياس].

(٢) أي: بنفس الأُسلوب الذي ذكرته المحاضرة في الاستدلال على القضيّة الأُولى (منهقدس سره).

(٣) المحاضرة [الرابعة (للشمّاع): ٣٩، قسم السوفسطائيّين].

صوراً لا حقيقة لها[1]. إذن، فلا يمكن أن نعرف وجود الأشياء.

٣. ومن ناحية ثالثة إنكارهم للّغة أو للتعبير اللّغويّ، وهو أنّهم يغالطون بالصورة التالية: وهو أنّه لابدّ من وجود التشابه اللّفظيّ للأصوات، للألفاظ، للكلمات وبين التركيب الحقيقيّ للأشياء، أي: أنّ المقاطع الصوتيّة المختلفة لابدّ أن تكون متوازيةً في هويّتها المادّيّة وتركيبها مع الأشياء، ولـمّا لم تكن هذه الأصوات أو الألفاظ المقطعيّة متوازيةً في تركيبها مع الوجود المادّيّ، إذن لا يمكن أن يكون الرمز مضبوطاً[2]، فنحن ننقل للناس ألفاظنا ولا ننقل لهم الأشياء المسمّيات، فاللّغة والوجود دائرتان متخارجتان[3].



موقف السفسطة من العقل والمنطق

نحن ننكر في مستهلّ مناقشاتنا لآرائهم ومغالطاتهم الركيزة الرئيسيّة التي رتّبوا عليها جميع براهينهم تلك، والتي تبنّاها بعدهم كثير من المفكّرين وادّعوا أنّهم رتّبوا عليها - وحدها- علومهم وتجاربهم، ألا وهي أن يكون الحسّ هو الوسيلة الرئيسيّة الوحيدة في المعرفة[4]، وأنّ ما لا يكون محسوساً لا

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانيّة: [٦١، الباب الثاني، الفصل الأوّل: السوفسطائيّون، ٢٥- غورغياس].

(٢) المحاضرة [الرابعة (للشمّاع): ٣٩، قسم السوفسطائيّين].

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانيّة: [٦٢، الباب الثاني، الفصل الأوّل: السوفسطائيّون، ٢٥- غورغياس].

(٤) نحن لا ننكر أن يكون الحسّ وسيلةً من وسائل المعرفة، كما أنّنا لا يمكن أن ندّعي أنّ العقل هو الوسيلة الوحيدة لها. بل إنّهما والحدس من الوسائل المعرفيّة الرئيسيّة، ولكن لكلٍّ منها مجاله الخاصّ به، واستعمال أحدها في مجالٍ يجب أن تستعمل فيه الأُخرى خطأ فاحش تنشأ منه المغالطات والأخطاء (منه قدس سره).

يكون موجوداً، وبذلك تنهار تلقائيّاً جميع المغالطات والأدلّة التي أوردوها.

ولا بأس من أن نستعين في هذا الصدد بالشيخ الرئيس ابن سينا في إشاراته ليدلّنا على النهج الصواب في ذلك؛ حيث إنَّ للشيخ في بيان فساد قول مَن قال: (لا موجود إلَّا المحسوس) طريقين:

الأوّل: الاستدلال بالمحسوسات على وجود ما ليس بمحسوس، وفيه وجوه:

أحدها: ما تقدّم[1] من أنَّ المحسوسات مشتملةٌ على طبايعها الموجودة، وهي غير محسوسة، فقد خرج من المحسوسات ما ليس بمحسوس.

وثانيها: أنَّ الاعتراف بالمحسوس والمتوهّم، اعترافٌ بالحسّ والوهم، وهما غير محسوسين.

وثالثها: أنَّ الاعتراف بالمحسوس والمتوهّم وبالحسّ والوهم، اعترافٌ بالعقل الذي يميّز بين الحسّ والمحسوس والوهم والمتوهّم، والعقل ليس بمحسوس.

والطريق الثاني: الاستدلال بعلايق المحسوسات من العشق والغضب والخجل وغيرها؛ فإنَّ الاعتراف بالمحسوسات لا يستلزم الاعتراف بها، لكنّها موجودةٌ بالضرورة وطبايعها ليست مدركةً بالحسّ ولا بالوهم[2].

وفي هذا الدليل ما يكفي لتفنيد المذهب الحسيّ تماماً، لولا ما يمكن أن يُثار حوله من الشبه، كأن يُقال: إنَّ هذه الأُمور التي ذكرها الشيخ مادّيّةٌ أيضاً، وأنَّ شعورنا وفكرنا - مهما ظهرا لنا متعاليين - ليسا سوى نتاجٍ عضويٍّ مادّيٍّ

(١) هذا شيءٌ متّصل بمباحث الكتاب لا يهمّنا منه شيء (منه قدس سره).

(٢) هامش إشارات ابن سينا (للعلّامة قطب الدين بن محمّد الرازي) ٣: ٨ (منه قدس سره).



جسديٌّ هـو الـدماغ[1]، وأنَّ التفكـير مـا هـو إلَّا إفـرازٌ مـادّيّ، كـالإفرازات المعدية[2].



أو أن يُقال: إنَّ هذه الأُمور غير خارجـةٍ عـن دائـرة الإحـساس، غايـة الأمر أنَّنا ندركها من داخل النفس في حين نـدرك الأُمـور الخارجيّـة بإحـدى الحواسّ الخمس.

وهنا يقف هذا الدليل – فيما أعتقد– ليفسح المجال لأدلّةٍ أُخـرى لتـأتي مكانه لا يُؤخذ عليها هذا المأخذ، ومن ذلك ما نجده عند الشيخ نفسه، حيث يقول: وأنت يتأتّى لك أن تتأمّـل نفـس المحـسوس فـتعلم منـه بطـلان قـول هؤلاء؛ لأنّك ومَن يستحقّ أن يخاطب تعلمان أنَّ هـذه المحـسوسات قـد يقـع عليها اسمٌ واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف، بل بحـسب معنـىً واحـد، مثل: اسم الإنسان، فإنّكما لا تشكّان في أنَّ وقوعه عـلى زيـدٍ وعمـرٍو بمعنـىً واحدٍ موجود. فذلك المعنى الموجود إمّا أن يكون بحيـث ينالـه الحـسّ، أو لا يكون، فإن كان بعيداً من أن يناله الحسّ فقد أخرج التفتيش من المحـسوسات ما ليس بمحسوس، وبهذا أعجب، وإن كان محسوساً فله لا محالة وضعٌ وأيـنٌ ومقدارٌ معيّن، وكيفٌ معيّنٌ لا يتأتّى أنْ يحسّ ولا أن يتخيّـل إلّا كـذلك، فـإنَّ كلّ محسوسٍ وكلّ متخيّلٍ فإنَّه يتخصّص لا محالة بـشيءٍ مـن هـذه الأحـوال، وإذا كان كذلك لم يكن ملائماً لما ليس بتلك الحال، فلم يكن مقولاً على كثيرين

---

(١) لـودفيج فيوربـاخ: ٥٧، عـن كتـاب فلـسفتنا للـسيّد محمّـد بـاقر الـصدر: ٣٣، ط١ (منهقدسسره) [و: ٣١٩، ط. ٣].

(٢) محاضرة الدكتور صالح الشمّاع، حول آراء الفيلسوف الأيوني (انكسمندر)[٢٤، وما بعدها، المحاضرة الأُولى] (منهقدسسره).

مختلفين في تلك الحال.

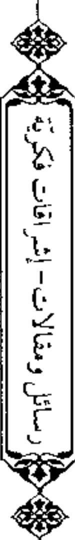
فإذن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الأصليّة التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس، بل معقولٌ صرف، وكذلك الحال في كلّ كلّي[1].

وإنّ مِن أحدث وأعمق الردود على المذاهب الحسيّة ما ذكره السيّد محمّد باقر الصدر في كتابه (فلسفتنا)، فقال: ويمكننا أن نوضّح فشل النظريّة الحسّيّة في محاولة إرجاع جميع مفاهيم التصوّر البشريّ إلى الحسّ، على ضوء دراسة عدّة من مفاهيم الذهن البشريّ، كالمفاهيم التالية: الجوهر والعرض، الإمكان والوجوب، الوحدة والكثرة، الوجود والعدم، وما إلى ذلك من مفاهيم للتصوّرات.

فنحن جميعاً نعلم أنَّ الحسّ إنّما يقع على ذات العلّة، وذات المعلول، فندرك ببصرنا سقوط القلم على الأرض إذا سُحبت من تحته المنضدة التي وُضع عليها، وندرك باللمس حرارة الماء حين يوضع على النار، وكذلك ندرك حرارة الفلزّات في جوٍّ حار.

ففي هذه الأمثلة نحسّ بظاهرتين متعاقبتين ولا نحسّ بصلةٍ بينهما، هذه الصلة التي نسمّيها العلّيّة، ونعني بها: تأثير إحدى الظاهرتين في الأُخرى، وحاجة الظاهرة الأُخرى إليها لأجل أن توجد.

والمحاولات التي ترمي إلى تعميم الحسّ لنفس العلّيّة واعتبارها مبدأً حسيّاً، تقوم على تجنّب العمق والدقّة في معرفة ميدان الحسّ وما يتّسع له من حدود[2].



(١) الإشارات والتنبيهات (للشيخ أبي علي ابن سينا) ٣: ٤ (منه قدس سره).

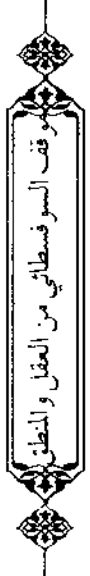
(٢) السيّد محمّد باقر الصدر، فلسفتنا: ٥١، ط١ [و: ٥٩، ط. ٣] (منه قدس سره).

ثُمَّ يقرّر السيّد الصدر بأنَّ إنكار مبدأ العلّيّة يؤدّي إلى الخروج من المأزق الحسيّ؛ لأنَّ الواقع أنَّ إنكار مبدأ العلّيّة لا يخفّف من المشكلة التي تواجه النظريّة الحسيّة شيئاً؛ فإنَّ إنكار هذا المبدأ كحقيقةٍ موضوعيّة، يعني: أنّنا لم نصدّق بالعلّيّة كقانونٍ من قوانين الواقع الموضوعي، ولم نستطع أن نعرف ما إذا كانت الظواهر ترتبط بعلاقاتٍ ضروريّةٍ تجعل بعضها ينبثق عن بعض، ولكنّ مبدأ العلّيّة كفكرةٍ تصديقيّةٍ شيءٌ، ومبدأ العلّيّة كفكرةٍ تصوريّةٍ شيءٌ آخر.

فهب أنّا لم نصدّق بعلّيّة الأشياء المحسوسة بعضها لبعض، ولم نكوّن عن مبدأ العلّيّة فكرةً تصديقيّة، فهل معنى ذلك أنّنا لا نتصورّ مبدأ العلّيّة أيضاً. وإذا كنّا لا نتصوّره فما الذي نفاه (دافيد هيوم)[1]، وهل ينفي الإنسان شيئاً لا يتصوّره؟

فالحقيقة التي لا مجال لإنكارها، هي: أنّنا نتصوّر مفهوم العلّيّة، سواء أصدقّنا بها أم لا .... ونواجه نفس المشكلة في المفاهيم الأُخرى التي عرضناها آنفاً، فهي جميعاً ليست من المعاني المحسوسة، فيجب أن يطرح التفسير الحسّيّ الخالص للتصوّر البشريّ[2].

وإنّنا ننكر أيضاً أن يكون الشكّ هو غاية المعرفة من حيث إنَّ تسمية الشكّ معرفةً، يحتوي على كثير من التجوّز والمجاز؛ لأنّه لا يؤدّي إلّا إلى انغماس النفس في تيّارٍ من الظنون والأوهام غير متناهٍ، بل هو جهلٌ مركّبٌ لا أكثر.



---

(١) ورود اسم هذا المفكّر الحسّي هنا، شيءٌ مرتبط بمباحث الكتاب لا يهمّنا منه شيء (منه قُدِّسَ سِرُّه).

(٢) فلسفتنا: ٥٢ [و: ٦١، ط. ٣] (منه قُدِّسَ سِرُّه).

والاستدلال على اليقينيّة في التفكير يكون أوّلاً بالرجوع إلى العقل والفطرة السليمة، وإلى الحياة التي يحياها هذا الكون برمّته. فالنظر بمنظار العقل السليم في قوانين الكون الدقيقة التي لا يمكن أن تتخلّف إلّا بقانونٍ آخر، وفي موجوداته المختلفة من إنسانٍ وحيوانٍ ونباتٍ وكواكب، يُحدث في النفس قطعاً وجدانياً عميقاً، بأنَّ العالم الخارجي موجود، وبأنّنا نعيش ضمن هذه المجموعة الكبيرة.

ويكون الاستدلال على اليقينيّة ثانياً بالقاعدة التي تقول: إنَّ العلم (يملك خاصّة ذاتيّة هي خاصيّة الكشف عن واقع وراء حدود الإدراك)[1]، أي: أنَّ ما تعلّق به العلم لابدَّ أن يكون موجوداً خارجاً، ولا يمكن أن يكون وهماً منتحلاً؛ لأنَّ ذلك هو معنى العلم.

وليس عجيباً من السوفسطائيّين أن يجعلوا الشكّ غايتهم في المعرفة؛ مكابرةً لوجدانهم وفطرتهم، ومخالفةً للحياة التي عاشوها؛ لأنَّ ذلك هو شأن السفسطة ومعناها، ولكن العجيب أن يشكّ السوفسطائيّ بوجود العالم الخارجي شكّاً متطرّفاً (كما نجد عند غورغياس) أو نسبياً (كما نجد عند بروتاغوراس) ثُمَّ يلقي المحاضرات ويلفّق المغالطات ليستدلّ على أنّه شاكّ وليوحي بالشكّ إلى مستمعيه أيضاً. لماذا تستدلّ أيُّها السوفسطائيّ إذا لم يكن في الكون شيء؟ ولِمَن تستدلّ؟ وإذا كان مدّعاك صحيحاً فلابدَّ أن يكون هذا

(١) فلسفتنا: ٩٤ [و١١١، ط. ٣]. وقد أُسندت هذه القاعدة هناك إلى التصديق دون التصوّر، ولكن يمكننا تعميمها له، من حيث إنَّ التصديق بالنسبة بين طرفين والاعتراف بوجودها الواقعي خالٍ عن أيّ معنى بدون الاعتراف بوجود نفس الطرفين واقعاً، ومع التنزّل تكون القاعدة دليلاً جزئيّاً على اليقينيّة (منه قدّس سرّه).

شيئاً معروفاً لدى الآخرين - الذين تنكرهم - فلماذا انفردت أنت بمعرفته دون غيرك؟!

ولكنّنا إذا تروّينا قليلاً ونظرنا في تاريخ حياتهم، فإنّنا سنرى أنّه لم يولد أيّ واحدٍ منهم سفسطائيّاً، ولم يفتح فمه بالسفسطة، ولم ينس إدراكه وإرادته الإنسانيّة. لم يحدث أبداً أنّه ضحك في محلّ البكاء، أو بكى في محلّ الضحك، أو استعمل العين للإحساس بالمسموعات، أو الإذن للإحساس بالمبصرات، أو أنّه نام عوض الأكل، أو أكل عوض النوم، أو أنّه أغلق فمه عند التكلّم ... وبين أيدينا لإبطال مذهب هذه الطائفة - إذا صحّ إطلاق المذهب على دعوى هؤلاء - ونقض أدلّتهم طرقٌ كثيرة؛ لأنّهم بمجرّد أن تكلّموا أو شرعوا بالتفهيم والتفهّم، صدّقوا بمعلوماتٍ كثيرةٍ لا شعوريّاً: المتكلّم موجود، المخاطب موجود، الكلام موجود، دلالة الكلام موجودة، الإرادة موجودة، و... أخيراً التأثير موجود، العلّيّة والمعلوليّة المطلقة موجودة، وكلٌّ من هذه كافيةٌ لإلزامهم وإيضاح الحقّ[1].

وحيث انتفى هذان الأصلان الرئيسيّان عند السوفسطائيّين، لم تبقَ لنا حاجةٌ إلى تفصيل القول في تفنيد مغالطاتهم؛ لأنّها ذابت ذوباناً تلقائيّاً. ولكنّنا مع ذلك سنردّ عليها واحدةً واحدة، بما يوفّقنا الله تعالى إليه من الصواب، لتظهر الحقيقة على وجهها الصحيح، مجرّدةً من كلّ غموض.

ونبدأ بمناقشة رأي بروتاغوراس القائل: بأنّ الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، بمساعدة تفسير أفلاطون له؛ لأنّ العبارة بنفسها غامضةٌ تحتمل أوجهاً عديدة، فلابدّ من اللجوء إلى ما ذكره أفلاطون حولها.



(١) أُصول الفلسفة (للسيّد محمّد حسين الطباطبائي): ٢٩- ٣٢ (منهﷺ).

وممّا تجب الإشارة إليه أنَّ بروتاغوراس غير مسؤول عمّا قاله أفلاطون حول عبارته بأيّ حال، ولعلّ أفلاطون فسّرها بغير ما قصده منها، وبخاصّة أنَّ أفلاطون كان مناوئاً للسوفسطائيّين، غير مرتاحٍ إلى آرائهم. ولكن يمكننا أن نستبعد هذا الاحتمال بالثقة بأفلاطون من حيث كونه فيلسوفاً عظيماً أوّلاً، وبكونه ليس بحاجةٍ إلى ردّ رأيٍ اختلقه على صاحبه اختلاقاً ثانياً، وهو ثالثاً قد نشر محاورته بين المطّلعين على آراء السوفسطائيّين والمستمعين إلى خطبهم ودروسهم، فإن لم يكن يتوقّع أن يردّ عليه أحد، فهلّا حمله الخجل أو الموضوعيّة الفلسفيّة على عدم التزوير.

أمّا بصدد ما ذكره يوسف كرم عن ذلك، فنتساءل عن معنى قوله: إنَّ الأشياء هي بالنسبة إليّ على ما تبدو لي، وهي بالنسبة إليك على ما تبدو لك، وأنت إنسان وأنا إنسان.

ونقول: إنّه إمّا أن يعني منها: أنَّ الإنسان هو المسؤول عن شعوره وإحساسه، أي: أنّه لا يمكنه أن يطّلع على أكثر ممّا يشعر به، ولا يمكنه أن يعلم ما إذا كانت الأشياء الخارجيّة موجودةً أم لا، إذا لم تكن تحت حسّه.

وإمّا أن يعني بها: أنَّ الأشياء تنعدم حقيقةً وواقعاً - أي: بما هي أُمور خارجيّة- بمجرّد كوني لا أحسّ بها.

وإمّا أن يقول: إنّها معدومة خارجاً بالنسبة إلى مَن لا يحسّ بها، وموجودة كذلك - أي: خارجاً- بالنسبة إلى مَن لا يحسّ بها. ولا رابع لهذه الاحتمالات[1].

والذي نرجّحه أنّه يريد من قوله هذا، الاحتمال الثالث، إلّا أنَّ عبارة أنَّ

---

(١) لأنَّ الإحساس إمّا أن لا يُؤثّر في الخارج كليّاً، أو يؤثّر كليّاً، أو يؤثّر تأثيراً نسبيّاً (منه قدّس سرّه).



(ما نحسّه موجودٌ على النحو الـذي نحسّه، ومـا لـيس في حسّنا فهـو غـير موجود) توحي بالاحتمال الثاني، كما أنَّ المثال الـذي ضربـه يـرجّح الاحـتمال الأوّل.

أمّا الاحتمال الأوّل، فهو صحيح جزئيّاً؛ لأنَّ الإنسان لا يمكن أن لا يكون مسؤولاً عن شعوره؛ لعدم استطاعته أن يتخلّص منه ويتّصل بـالواقع اتّصالاً مباشراً. ولكن هذا لا يعني أنَّ ما شـعرنا بـه هـو الواقـع أو أن تتعـدّد حقائق الأشياء بتعدّد الشعور؛ لأنَّ ما أحسّه قد يكون موجوداً في الخارج وقد لا يكون[1]، وإنّني ما دمت أرى النجوم صغيرةً، فليس معنى ذلك أنّها صغيرة في واقعها، بل معناه - كما هو الفرض- أنّني لا أستطيع إلّا أن أراها صـغيرة، ولا أستطيع أن أعرف ما إذا كانت كبيرة.



بالإضافة إلى أنَّ لدى الفيزيـاويّ الحـديث أسـاليب مختبريّـةً لتـصحيح الأوهام الحسّيّة[2]، ولدينا تفكيرٌ يُدرك أنَّ العصا لم تنكسر حقيقةً إذا أدخلناها الماء، ممّا يُثبت لدينا تخلّف الإحساس عن العالم الخارجي.

كما أنَّ غياب شيءٍ عن بصري أو أحد حواسّي، يجعلني شاكّاً في وجوده، فإنّما يصدق بالنسبة إلى الأُمور الـسريعة التحـوّل فقـط، أمّـا الماهيّـات الثابتـة خارجاً - كالبشر الآخرين والحيوانات والمدن وسائر الموجودات التي من هذا القبيل- فلا يمكن أن يصدق عليها ذلـك بحـال؛ لأنَّ لنـا عقـلاً يُـدرك بقـاء الماهيّة الموجودة على ماهويّتها الموجـودة، ومـستمرّة مـا دامـت علّتهـا التامّـة

(١) لا يُقال: بأنَّ هذا مـصادرةٌ عـلى المطلـوب؛ لأنَّ المفـروض في هـذا الـشقّ الأوّل: أنَّ المسؤول عن الإحساس هو الشخص نفسه لا الخارج (منهﷺ).

(٢) المحاضرة [الرابعة (للشمّاع): ٣٧، قسم السوفسطائيّين].

مستمرّة[1]. وهل كان بروتاغوراس يحتمل زوال مدينته التي سافر عنها وأنّه لا يمكنه الرجوع إليها، أم أنّه واثقٌ ببقائها وإمكان رجوعه إلى رحابها؟

وأمّا الاحتمال الثاني فباطل؛ لأنَّ العالم الخارجي لا يمكن أن يكون مسؤولاً عن إحساساتنا، وأن ينعدم بمجرّد عدم علم شخص مّا به؛ للزوم التناقض من ذلك، فيما إذا أحسّ الشيءَ شخصٌ ولم يحسّه آخر - كما يحدث لسائر الأُمور الخارجيّة- فإنَّ هذا الشيء يكون حينئذٍ موجوداً ومعدوماً في عين الوقت، وهذا هو التناقض الذي يرفضه العقل السليم لأوّل وهلة. بالإضافة إلى أنّنا نتساءل عمّا إذا كان علمي بالشيء علّةً لوجوده؟ فإن لم يكن كذلك لم يكن الشعور مؤثّراً في الخارج شيئاً، وإن كان كذلك فهو باطل؛ للزوم الدور، بتقريب: أنَّ علمي حينئذٍ متوقّفٌ على وجود الشيء خارجاً، ووجود الشيء خارجاً متوقّفٌ على علمي به[2].

أمّا الاحتمال الثالث فباطلٌ أيضاً؛ للزوم التناقض منه أيضاً؛ لأنّنا نتساءل عن هذا الأمر الخارجيّ، الموجود بالنسبة لي والمعدوم بالنسبة إليك، هل يقول إنَّه موجودٌ مطلقاً، إذن فقد اتّفقنا، أم إنَّه معدومٌ مطلقاً، فيرجع إلى قول (غوغياس) في إنكار الوجود، وسنناقشه بعد قليل، أم يقول إنَّه موجودٌ ومعدومٌ في عين الوقت، فذلك هو التناقض بعينه، ولا يمكن لاختلاف النسبة أن تصحّح التناقض بعد توفّر أركانه فيه.

---

(١) وخاصّة بعد أن أثبتنا عدم كون الحسّ هو الوسيلة الرئيسيّة الوحيدة في المعرفة (منهﷺ).

(٢) قد يُقال: بأنَّ السفسطائي لا يُؤمن باستحالة الدور والتناقض، ولكن هذا شيء غير ثابت أوّلاً، وعلى تقديره فهو يحتاج إلى كلامٍ آخر (منهﷺ).

أمّا المثال الذي ضربه وتساءل فيه عن (الهواء الذي يرتعش منه الواحد ولا يرتعش منه الآخر، فماذا عسى أن يكون الهواء في ذاته، هل نقول إنّه بارد أم نقول إنّه ليس بارداً، أم نسلّم أنّه باردٌ عند الذي يرتعش وأنّه ليس ببارِدٍ عند الآخر). فهو يرجع إلى التقويم الشخصيّ للأُمور الخارجيّة، وهو أمرٌ متفرّعٌ على وجود الشيء في الخارج، والإحساس به، واختلاف التقويم بين الأفراد بديهيّ ولا مانع منه إذا ألقيت المسؤوليّة على الشخص نفسه، أمّا إذا ألقيت مسؤوليّته على الخارج وادّعي اختلاف الخارج باختلافه، فهو باطل؛ للزوم التناقض والدور، كما مضى قبل قليل.



أمّا الهواء بوجوده الخارجيّ، فهو ذو درجةٍ حراريّةٍ معيّنة، يمكن أن تسمّى باردة عند مَن يرتعش منها، وغير باردةٍ عند مَن لا يرتعش منها.

وممّا لاحظه أفلاطون على هذا الرأي الذي نسبه إلى بروتاغوراس: أنَّ بروتاغوراس علّل توقّفه عن القول بالآلهة، بصعوبة المسألة من جهة، وبقصر العمر من جهةٍ أُخرى، ولم يقل: إنَّ الآلهة موجودون بالإضافة إلى مؤمنٍ بهم، وغير موجودين بالإضافة إلى مَن ينكرهم[1].

وأمّا بصدد ما قالته المحاضرة، فنتساءل عن معنى قوله: ما يكون محسوساً للإنسان يكون موجوداً، وما لا يكون محسوساً للإنسان لا يكون موجوداً، ما الذي يعنيه من الإنسان وما الذي يعنيه من الموجود؟ وما الذي يعنيه من المحسوس؟ فإن كان يعني من الإنسان: الكلّي الطبيعيّ، أي: الكلّي بلحاظ أفراده، فيرجع قوله إلى: أنَّ ما يكون غير محسوسٍ لأيّ إنسانٍ، لا

(١) [راجع] تاريخ الفلسفة اليونانيّة [٦٠-٦١، الباب الثاني، الفصل الأوّل: السوفسطائيّون، ٢٤- بروتاغوراس].

يكون موجوداً. وهذا نفسه دعوى سائر الحسّيّين، وقد فنّدناه، وإن كان يقصد الإنسان بما هو فرد، فردُّه أو الاعتراف به متوقّفٌ على معرفة ما يقصده من اللفظين الآخرين.

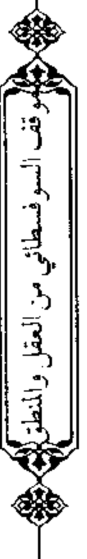
فإن كان يقصد من الموجود هو الموجود خارجاً، فهو من باب تأثير الإحساس في العالم الخارجيّ، وقد استوفينا الجواب عليه فيما سبق. وإن كان يقصد منه الموجود في الإحساس، فبالإضافة إلى أنّه لغوٌ من الكلام؛ لأنَّ معناه: أنَّ ما أحسّه موجودٌ في إحساسي، وما لا أحسّه غير موجودٍ في إحساسي، فهو غير ملازم لما قصده من أن يكون الإنسان مقياس الأشياء[1]؛

(١) الذي يبدو من قوله هذا (الإنسان مقياس الأشياء) أن يكون الإحساس مؤثّراً في العالم الخارجي. ولكنّنا نتساءل عمّا إذا كان يعني منها: هل إنَّ حسّ الإنسان يكون مقياساً بينه وبين نفسه فقط، أم بينه وبين غيره أيضاً؟ فإن كان الأوّل، ففيه ذاتية متطرّفة، بل هو نفيٌ للمعرفة المتبادلة ممّا تنقله اللّغة من علومٍ وفنونٍ وأفكار على الإطلاق؛ لأنَّ ما يحسّه الإنسان لا يمكن أن يكون غيره مسؤولاً عنه أو مطّلعاً عليه، فينتفي بذلك أُسلوب التفاهم بين الناس انتفاءً كلّيّاً، وتنتفي المعرفة المتبادلة أيضاً. ومع التنزّل، فلماذا وضع بروتاغوراس برهانه؟ ولماذا وثق أنَّ غيره سيفهم منه نفس ما فهمه، لولا أنَّ لا شعوره كان واقعيّاً ولم يكن سفسطائيّاً، أمّا على الثاني فكيف يكون الغير مسؤولاً ومطّلعاً على إحساساتي؟ فما أحسّه فهو موجودٌ بالنسبة لي لا بالنسبة إلى غيري، وما لا أحسّه فهو معدومٌ بالنسبة لي لا بالنسبة إلى غيري. ومع التنزّل فيكون إحساس بروتاغوراس فقط مقياس الأشياء، فما أحَسّه فهو موجودٌ عند الجميع، وما لم يحسّه فهو معدومٌ عند الجميع، وهذا شيءٌ لم يقصده بروتاغوراس أوّلاً، وهو إن صدق على كلِّ فرد، فستقع المعرفة الإنسانيّة في بحرٍ لجّيٍّ من التناقض والخلط ثانياً. وهو ثالثاً يكون من باب تأثير الشعور في العالم الخارجيّ، وقد أسلفنا بطلانه. (منه قدس سره).

لأنَّ المفروض في هذا المقام من البحث[1] أنَّ الخارج غير مسؤولٍ عن الإحساس الداخلي.

أمّا المحسوس فإنَّ كان يقصد منه ما كان بينه وبين الإحساس علاقة مباشرة فهو إنَّما يصح إذا كان الفرد نفسه مسؤولاً عن إحساسه لا الخارج. وإن كان يقصد أن ما لا يكون تحت حسّه لا يمكن إثبات وجوده، فقد سبق أن ذكرنا أنها إنَّما تصح بالنسبة إلى الأُمور المتغيّرة السريعة التحوّل، لا بالنسبة إلى الماهيّات الثابتة، وعلى كلّ حال فالاحتمالات ثمانية، وكلّها على نحو العموم باطلة)[2].

وقبل أن نبدأ بمناقشة آراء (غورغياس) لا بأس بأن نناقش عبارة



(١) لأنَّ المفروض أنَّ الشيء موجودٌ في الإحساس لا في الخارج (منهﷺ).

(٢) تنتج من ضرب الاحتمالين لكلٍّ من المفاهيم الثلاثة (المحسوس والموجود والإنسان) ببعضها وهي كما يلي:

١. إنَّ الذي لا يحسّه الفرد مباشرةً غير موجودٍ خارجاً وباطل؛ لأنّه من باب تأثير الشعور بالخارج.

٢. الذي لا يحسّه النوع مباشرةً فهو غير موجودٍ في الخارج. وهو دعوى سائر الحسّيين وقد أبطلناها.

٣. إنَّ الذي لا يحسّه الفرد لا يمكن إثبات وجوده في الخارج. وهو إنَّما يصدق بالنسبة إلى الأُمور المتغيّرة لا الثابتة.

٤. الذي لا يحسّه النوع لا يمكن إثبات وجوده الخارجي، وهو إنَّما يصدق إذا كان الحسّ هو الوسيلة الرئيسيّة للمعرفة، أمّا إذا استعنّا بالأدلّة العقليّة والحدسيّة، فينتفي ذلك قطعاً. أمّا الأربعة الأُخرى فترجع إلى أنَّ ما لا يحسّه الفرد أو النوع غير موجودٍ في الحسّ، أو لا يمكن إثبات وجوده الحسّي، وهي قضايا سالبةٌ بانتفاء الموضوع (منهﷺ).

(بروتاغوراس) عن الآلهة التي أوردها في صدر كتابه (الحقيقة)، وهو بالطبع يقصد منها الآلهة التي كانت معروفة في البيئة التي عاش فيها، هذه البيئة التي تعتبر الآلهة متعدّدةً أوّلاً، وتنسب لهم طبائع وأجساماً كطبائع البشر وأجسامهم ثانياً. ومن الطبيعيّ أن تكون مثل هذه الآلهة محلّ كلّ شكٍّ وإنكار، بعد أن ثبت بالدليل العقليّ القاطع توحيد واجب الوجود وتجريده وتنزّهه عن صفات الممكنات.

ولا يعنينا في شيء، أن يشكّ بروتاغوراس فيما تعتبره بيئته آلهة لها أو لا يشكّ. ولكن الذي يعنينا هو أنَّ ما ذكره بروتاغوراس لا يمكن أن ينطبق على عقيدتنا في الله عزّ وجلّ.

والظاهر أنّه يقصد من غموض المسألة، ما يعنيه المناطقة من قولهم: إنَّ التصديق متوقّفٌ على التصوّر[1]، فما دام بروتاغوراس لا يمكنه أن يتصوّر الآلهة، فلا يمكنه أن يصدّق بها. ولكن الواقع أنَّ كلاً من التصوّر والتصديق متوفّران لدينا وفي غاية الوضوح والجلاء، أمّا التصوّر فلا شكّ بأنّنا وبروتاغوراس نفسه نحتوي عليه، وإلّا فما الذي نفاه بروتاغوراس؟ وهل ينفي الإنسان شيئاً لا يتصوّره[2]؟ ولا شكّ بأنّنا نتصوّر الكمال المطلق والقدرة المطلقة والعلم المطلق والإرادة المطلقة، وغير ذلك من الصفات التي ثبت عقلاً اتّصاف واجب الوجود بها.

أمّا التصديق فما أوضحه وما أجلاه إذا نظرنا إلى الحتميّة العقليّة التي

---

(١) راجع الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد: ٣١١، تقسيم العلم إلى تصوّر وتصديق، ومنطق المشرقيين، الفنّ الأوّل: في التصوّر والتصديق.

(٢) فلسفتنا: ٥١، ط١ [و: ٦١، ط. ٣] (منه قدس سره).

تشهد بوجوب وجود الفاعل لكلِّ أمرٍ حادث؛ لأنَّه لا يمكن أن يحول أيّ غموضٍ أو إبهامٍ بين الإنسان وبين معرفة نفسه وما تحتويه من الجمال والكمال، وبين الإنسان وإدراك ما هو إليه من الموجودات والقوانين الدقيقة، وبين الإنسان والمعنى العميق الذي يكتنف هذه المخلوقات وهذه القوانين.

أمّا إذا كان المقصود من معرفة الإله معرفته معرفةً حسّيّة - على أُسلوب بروتاغوراس في المعرفة- فبالإضافة إلى قيام الدليل العقلي على استحالته، فهي ليست مسألةً غامضةً فحسب، بل إنَّ باب معرفته مغلقٌ لا يمكن فتحه، ولا تكفي الحياة ولا أضعافها لمعرفته.

أمّا آراء غورغياس الثلاثة في إنكار الموجود والمعرفة واللّغة، فنناقشها فيما يلي، ولكن لا أظنّنا في حاجةٍ إلى تفنيد قوله الأوّل في إنكار الوجود؛ لأنَّ غورغياس نفسه غير قائلٍ به مهما استدلّ ومهما لفّق المغالطات من أجله؛ لأنَّه لو كان معتقداً حقيقةً بنتيجة هذه المغالطات، لما استدلّ، ولما قال، ولما تكلّم، ولما رتّب المقدّمات واستنتج النتائج. وما استدلاله على ذلك إلّا دليلٌ قاطعٌ على أنّه لا شعوريّاً واقعيٌّ لا سفسطائيّ. ومع ذلك لا بأس من تناول دليله بشيءٍ من النقد؛ لتتّضح الحقيقة على وجهها، فنكون قد أسدينا إلى الحقيقة والوجود خدمةً كبرى، وكفى بذلك فخراً!

أمّا بصدد ما ذكرته المحاضرة من استدلاله على رأيه ذاك، فإنّنا وإن وافقناه على أنَّ الحسّ لا يعطينا الشيء الثابت، إلّا أنّنا ننكر أن يكون الباب مغلقاً بوجه المعرفة الحسّيّة الصحيحة؛ لأنَّ الفيزياويّ الحديث عنده أساليب مختبريّة لتصحيح الأوهام الحسّيّة، في حين إنّه لم يكن عندهم هذه الوسائل التي عندنا، فاستنتجوا نتائج غير صحيحة من ملاحظاتهم الصحيحة، ونحن



قد صحّحناها بـ(الصفات الأوّليّة) للأشياء، وهي تلك الصفات الفيزياويّة الكيمياويّة، وهي التي لا تتغيّر، سواء كان الإنسان موجوداً أو غير موجود.

والفيزياويّ يُؤمن بأنَّ هذا الطباشير يتّصف بصفاته الأساسيّة وتفاعلاته، سواء أحسّ به الإنسان أو لا، وسواء كان الإنسان موجوداً أو لا، وسواء كانت الحياة موجودة أو لا.

ولدينا (الصفات الثانويّة) للأشياء، وهي تلك التفاعلات بين الصفات الأوّليّة للأشياء والفسيولوجيّة البشريّة أو الإحساس البشريّ، أي: أنَّ الإحساس بالأشياء هي بالحقيقة صفاتٌ ثانويّةٌ للأشياء، فتغيّر الإحساس ليس مرجعه الحائط نفسه، فالحائط يبقى بنفس الصفات الأوّليّة، وإنَّما الفرق في الفسلجة البشريّة، أي: في تركيب أعضاء البصر أو الشمّ أو غيرها من أعضاء الحسّ، والحائط بصفاته الأوّليّة غير مسؤولٍ عن تركيبنا الفيسيولوجيّ. فكون الإنسان يعشى أو لا يعشى، لا يغيّر من الطبيعة المادّيّة شيئاً، فهي محتفظة بصفاتها الأوّليّة. والصفات الثانويّة والإدراك الحسّي هي عبارةٌ عن تأثير المادّة في الإنسان، وهذا التأثير من صفات الإنسان وليس من صفات المادّة.

إذن، المغالطة التي نشأت عند السوفسطائيّين، هي أنَّهم لم يقوموا بالتمييز بين الصفات الأوّليّة للأشياء والصفات الثانويّة لها[1].

ثُمَّ إنَّنا ندّعي بأنَّ الإحساس لا يعطينا إلّا الشيء الثابت، وإنَّما نستعين في معرفة أنَّ العالم الخارجيّ متغيّرٌ بشيءٍ آخر هو العقل؛ فإنَّنا إذا نظرنا لأيّ شيءٍ نحسّه، لا نجده إلَّا ثابتاً، بل لا يمكن إلَّا أن يكون ثابتاً، فالعصا إذا

(١) المحاضرة [الرابعة (للشباب): ٣٧-٣٩] قسم الفلسفة السوفسطائيّة (منه قدس سره).

أدخلناها الماء أحسسنا بشكلٍ ثابت أنَّها منكسرة، وإذا أخرجناها منه أحسسنا بشكلٍ ثابتٍ أنَّها مستقيمة، ولا يمكن أن نراها في الماء منكسرةً مرّة، ومستقيمة أُخرى، وكذلك الكلام في إحساس السكران والمريض والمنتبه والصحيح.

ثُمَّ إنَّنا بعد أن نحصل على عدّة صور حسّيّة متعارضة، نقارن بينها بواسطة العقل ثُمَّ نحكم عليها بواسطة العقل أيضاً بأنَّها متعارضة، وأنَّ العالم الخارجيّ متغيّر.

ونحن نتساءل أيضاً في قوله: (إنَّ العلم لا يكون إلَّا بالشيء الثابت) عن مقصوده من العلم، ومن الثابت؟ لأنَّ الثابت يمكن أن يُفهم منه أنَّه بمعنى المتعيّن، أي: في مقابل المعنى الكلّيّ، كما يمكن أن يُفهم منه أنَّه في مقابل المتغيّر.

والعلم أيضاً يمكن أن يُفهم على أربعة معانٍ: الإحساس، واليقين، والصورة التذكّريّة، والصورة العلميّة[1]، فهنا ثمانية احتمالات.

ونحن إذ نعترف بمدلول احتمالين منها: وهما أنَّ الإحساس لا يكون إلَّا بالشيء الثابت، سواء كان بمعنى المتعيّن أو غير المتغيّر، إلَّا أنَّنا بعد أن أثبتنا أنَّ الإحساس لا يعطينا إلَّا الشيء الثابت، لا يمكن أن تترتّب النتيجة، ومع التنزّل فالذي ينتفي هو العلم بالصورة الحسّيّة لا مطلق العلم، بل مطلق الشيء الثابت[2].



(١) وهي الصورة التي نحفظها في نفوسنا لأيّ شيءٍ خارج بشكلٍ غير مرتبطٍ بحادثة أو حالةٍ معيّنة، والتي نعنيها عندما نقول بأنَّ شيئاً مّا هو كيت (منهﭬ).

(٢) لأنَّ البرهان يكون بهذه الصورة: إنَّ العلم لا يكون إلَّا بالشيء الثابت، والإحساس لا يعطينا هذا الشيء الثابت، إذن لا يمكننا أن نعلم عن طريق الحسّ شيئاً. وهذا لا ينافي العلم عن طريقٍ سواه (منهﭬ).

أمّا اليقين والصورة التذكّريّة والصورة العلميّـة، فكـما تكـون بالثابـت تكون بالكلّي وتكون بالمتغيّر، لأنّها تتبع الشيء في ذاته وما تحتويه مـن أوضـاعٍ داخليّةٍ وخارجيّة، فإن كان متغيّراً عرفنا أنّه متغيّر، وإن كـان ثابتـاً عرفنـا أنّـه ثابت، ولكن قد يُقال: بأنّ هذا ينافي ما قصده غورغيـاس مـن نفـي الوجـود وعدم الاعـتراف بوجـود الـشيء في ذاتـه، فنقـول: إنّنـا لا نـزال في المقدّمـة، وغورغياس لم ينـفِ في المقدّمـة ولا حتّـى في النتيجـة - كـما سيأتي- وجـود المتغيّر، إذن فليكن كلّ شيءٍ في ذاته متغيّراً، وليكن اليقين والـصورة التذكّريّـة والعلميّة متعلّقاتٍ به.

ومع التنزّل عن كلّ ما في المقدّمة، فإنّ النتيجة لا يمكن أن تكون مترتّبةً عليها؛ لأنّنا نتساءل عن معنى انتفاء الشيء الثابت؟ هل يكون بما هو ثابـتٌ أم بما هو شيءٌ في ذاته؟ فإن كان الأوّل فهو لا ينافي وجود المتغيّر بـما هـو متغـيّر، وإن كان الثاني فلا يكون إلّا من باب تأثير الشعور الداخليّ في العالم الخارجيّ، وقد سبقت البرهنة على بطلانه.

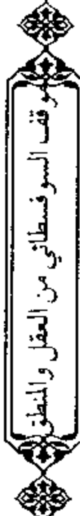
أمّا الدليل الذي ذكره يوسف كـرم، فـلا نـستطيع تـصحيح نـسبته إلى غورغياس إلّا بصعوبةٍ بالغة؛ لأنّه برهانٌ عقـليٌّ أوّلاً، ومبنـيٌّ عـلى مقـدّماتٍ مرتّبةٍ ترتيباً منطقيّاً ثانياً، ويحتوي ثالثاً على بعض الأفكـار الفلـسفيّة الدقيقـة، مثل كون غير المتناهي لا يمكن أن يغايره شيءٌ أو يكون أعظم منه؛ لأنّـه كـلّ الأشياء وأعظم منها جميعاً، ومثل وجود المعلول في علّته. وأخيراً هـو خـلاف المعهود من طرق البرهنة عند السوفسطائيّين؛ في حـين إنّهـم لم يكونـوا سـوى مفكّرين حسّيّين، ومن المستبعد أن يبلغ عندهم عمـق الفكـرة إلى هـذا الحـدّ، وهم على ما نرى من الشكّ والغلط، إلّا أنّه لابدّ من تناوله بشيءٍ من النقد.

ونحن إذ نعترف له بالحصر العقليّ الذي أورده في صدر برهانه، من كون الوجود إمّا قديماً أو حادثاً، نختلف معه في كون الوجود محوّىً بالضرورة في مكان. من أين جاءت هذه الضرورة أيُّها السفسطائي؟ لا شكّ أنّها جاءت من مذهبه الحسّيّ في المعرفة، ومن البديهيّ أنَّ ما يكون محسوساً لابدَّ أن يكون محوّى في مكانٍ وزمانٍ وله مادّة وصورة وغير ذلك من صفات المحسوسات، ومثل هذا الشيء لا يمكن عقلاً أن يكون قديماً. إذن، فالنتيجة التي رتّبها على هذه المقدّمة ضروريّة الصدق بالنسبة إليه وإلى كلّ حسّيّ، ولا يمكنها أن تصدق بالنسبة إلى مَن يُؤمن بوجود المجرّدات الروحانيّة التي من أظهرها وجود الله عزّ وعلا.

ولنا في قوله: «ففي الفرض الأوّل لا يصحّ أن يُقال: إنّه حدث؛ لأنّه كان موجوداً في الشيء الذي أحدثه»، مناقشةٌ أيضاً؛ من حيث إنَّ وجود المعلول في علّته قبل صدوره إلى نور الوجود هو وجود استعدادٍ وقابليّةٍ وإمكان، ووجوده بعد صدوره إلى عالم الوجود هو وجود فعليّة وحدوث.

إذن يصدق على المعلول أنّه قد حدث إذا انتقل من الإمكان إلى الفعليّة، رغم كونه لا زال موجوداً في علّته ومحتاجاً إليها، والمغالطة هي التي خلطت بين القسمين. ومع التنزّل والاحتفاظ بالمغالطة لا يلزم أن يكون المعلول قديماً؛ لأنَّ غورغياس بعد أن نفى الوجود القديم يكون المعلول موجوداً في علّته الحادثة، فهو إذن حادثٌ تبعاً لعلّته.

أمّا إنكار غورغياس للمعرفة، فهو ادّعاءٌ سطحيٌّ أيضاً؛ لأنَّ في استدلاله على مدّعاه - هذا الاستدلال الذي يحتوي على جملةٍ كبيرة من التصوّرات والتصديقات- اعترافٌ ضمنيٌّ بل صريحٌ بالمعرفة.



وعلى كلٍّ حال، أمّا بصدد ما قالته المحاضرة، فقد سبق منّا القول حول مناقشة كلتا المقدّمتين (أنَّ العلم لا يكون إلَّا بالشيء الثابت، والحسّ لا يعطينا إلَّا المعارف المتناقضة المختلفة)[1] مفصّلاً. ومع التسليم بصحّتها فإنَّها إنَّما تنفيان العلم بالشيء الثابت، وذلك لا ينافي العلم بالشيء المتغيّر، ولو سلّمنا بصحّة النتيجة، فهي تنفي ثبوت العلم لا إمكانه، أي: أنَّها لا تحكم باستحالته فيما إذا أمكن الحصول على الشيء الثابت عن طريقٍ آخر، كتصحيح الأوهام الحسيّة، فقوله: (إذن العلم ليس ثابتاً وبالتالي فلا يمكن العلم)[2] يحتوي على خلطٍ بين القسمين.

وأمّا الدليل الذي ذكره يوسف كرم على ذلك، فنحن لا يمكن أن نختلف معه في أنَّه (لكي نعرف وجود الأشياء يجب أن يكون بين تصوّراتنا وبين الأشياء الخارجيّة علاقةٌ ضروريّةٌ هي علاقة المعلوم بالعلم، أي: أن يكون الفكر مطابقاً للوجود)[3]؛ لاستحالة العلم بدون العلاقة بين العالم والمعلوم، وبدون أن يكون المعلوم كاشفاً عن شيءٍ ثابت في الواقع، ولأنَّ الفكر إذا لم يكن مطابقاً للوجود، انقلب العلم جهلاً مركّباً.

ولكن ليس معنى ذلك: أنَّه يجب أن يكون الوجود مطابقاً للفكر (وأن يوجد الوجود على ما نتصوّره)[4]؛ فإنَّ هذا باطل؛ لعدم إمكان أن يكون

---

(١) محاضرات الدكتور الشمّاع: ٣٧، قسم السوفسطائيّين.

(٢) محاضرات الدكتور الشمّاع: ٣٩، قسم السوفسطائيّين.

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانيّة: ٦١، الباب الثاني، الفصل الأوّل: السوفسطائيّون، ٢٥- غورغياس.

(٤) المصدر السابق.

الخارج مسؤولاً عن الفكر والإحساس الداخلي، وليس باطلاً [في حال]: أن يكون الفكر مطابقاً للوجود، فالمغالطة تكمن في حكمه بالبطلان على شيئين متغايرين لمجرّد كونه رتّبهما بحرف العطف.

أمّا خداع الحواسّ الذي ذكره كدليلٍ على بطلان كلتا القضيتين، فهو لا ينفي العلم إلّا في صورة عدم تطابق الوجود مع الإحساس، أي: في حالة وجود غلطٍ فعليٍّ في الإحساس، أمّا عند التطابق فلا يمكن أن يصدق ذلك. وكونهما غير متطابقين أحياناً، لا يعني استحالة العلم حتّى عند التطابق، وتعميم الحكم على القسمين يحتوي على سفسطة. نعم، يمكن أن يأتي الكلام حينئذٍ: بأنّنا كيف نعرف تطابق الإحساس مع الوجود، وهذا شيءٌ صحيح إن لم يكن لدينا طرقٌ لتصحيح المغالطات الحسيّة من جهة، وتفكيرٌ يدرك وجود الماهيّات الخارجيّة من جهةٍ أُخرى، ولكن هذا أمرٌ ثانويٌّ إذا ثبت أنّ العلم ممكنٌ على تقدير التطابق الواقعيّ.

أمّا استدلال غورغياس على إنكاره اللغة ووظيفتها في التعبير عن الأفكار من ناحية، وإيصال المعاني إلى الآخرين من ناحيةٍ أُخرى[1]، فيحتوي على (مغالطة واضحة؛ لأنّنا يمكننا أن نسمّي هذا الشيء باسمٍ مّا من أيّ لغةٍ من اللّغات؛ ولأنّ مجاميع الناس المختلفين في الشعوب المختلفة متّفقون على تسمية هذا الشيء باسمٍ ما، سواء كان لفظاً أم رمزاً رياضيّاً أم رمزاً موسيقيّاً، وفي كلِّ الحالات نجد أنّ الرموز إشاراتٌ إلى الأشياء، إشاراتٌ لفظيّةٌ من حيث إنّها تعبّر عن معانٍ ذهنيّةٍ مشتركةٍ بين مجموعةٍ من الناس يتّفقون على مجموعةٍ من الرموز المعيّنة، سواء كانت مكتوبةً أو مرسومةً أو مجسّمة ... إذن

(١) راجع محاضرات الدكتور الشمّاع: ٣٦، قسم السوفسطائيّين.

لا يجب أن تكون الرموز متّفقةً مع الأشياء المسمّيات)[1].

ونحن إنّما ننقل إلى الآخرين اللّفظَ المعيّن – المرتبط ذهنياً عند كلا الطرفين بمعنىً معيّن من أثر تطابق مجتمعهما على ربطه بهذا المعنى – ننقل هذا اللفظ اعتماداً على ذلك الارتباط، متوخّين أن يكون لدى المخاطب نفس التصوّرات والتصديقات التي عندنا. ولسنا بحاجةٍ إلى أن ننقل الأشياء بنفسها إلى المخاطب، ولا يجب أن تكون الرموز الصوتيّة متوازيةً في هويّتها مع الطبيعة المادّيّة.

والعجب كلّ العجب أن يتوقّع غورغياس من كلّ متكلّمٍ أن ينقل نفس الأُمور الخارجيّة إلى مخاطبه بدل كلامه؛ لأنَّ هذا محالٌ عادةً أوّلاً، وغير موجبٍ للفهم والتفهيم ثانياً. ومع التنزّل فهو إنّما يصدق بالنسبة إلى الأجسام الخارجيّة فقط – إن كان غورغياس قادراً على نقلها – أمّا بالنسبة إلى الأُمور الأُخرى – كالأصوات والألوان والقيام والقعود وما إلى ذلك – وبالنسبة إلى مداليل الأفعال والحروف، فهو غير ممكن الصدق البتّة.

أمّا موازاة الألفاظ في هويّتها مع الطبيعة المادّيّة أيضاً، فهو معنىً غير مفهومٍ أيضاً؛ لأنّه إن كان يقصد منه أنّه يجب أن يكون لفظ الشجرة شجرة، ولفظ الأرض أرضاً، ولفظ الماء ماءً، وإلى آخره، حتّى يمكن التفهيم والتفهّم، فهذا أمرٌ باطل بعد أن أثبتنا أنّنا نستعيض عن الأُمور الخارجيّة بمفاهيمها الذهنية، وإن كان يقصد أن يكون اللفظ مادّةً وكفى، فهو بالإضافة إلى أنّه خلاف ظاهر قوله، فإنَّ الألفاظ هي ظاهرةٌ مادّيّةٌ محسوسة، وحكمه بأنّها ليست كذلك باطل، إلّا إذا ادّعي أنّها يجب أن تكون أجساماً، ولكن هذا حكمٌ جزافيٌّ وغير ملزمٍ لنا، مع صحّة ما قلناه سابقاً، بالإضافة إلى أنَّ تشكّل اللفظ المعيّن بجسمٍ

(١) محاضرات الدكتور الشمّاع: ٣٩-٤٠، قسم السوفسطائيّين.



معيّن، ترجيحٌ بلا مرجح، وهو محالٌ كما حكم به الفلاسفة المسلمون.

إذن العلم موجود، واللغة موجودة، والوجود موجود، ونحن في هذا يقينيّون، وهم شكّاك. ونحن إنَّما نُدخلهم (في زمرة الفلاسفة)؛ لأنَّهم استعملوا البرهان. واختلافنا معهم لا يعني أنَّنا فلاسفة وهم ليسوا بفلاسفة[1].

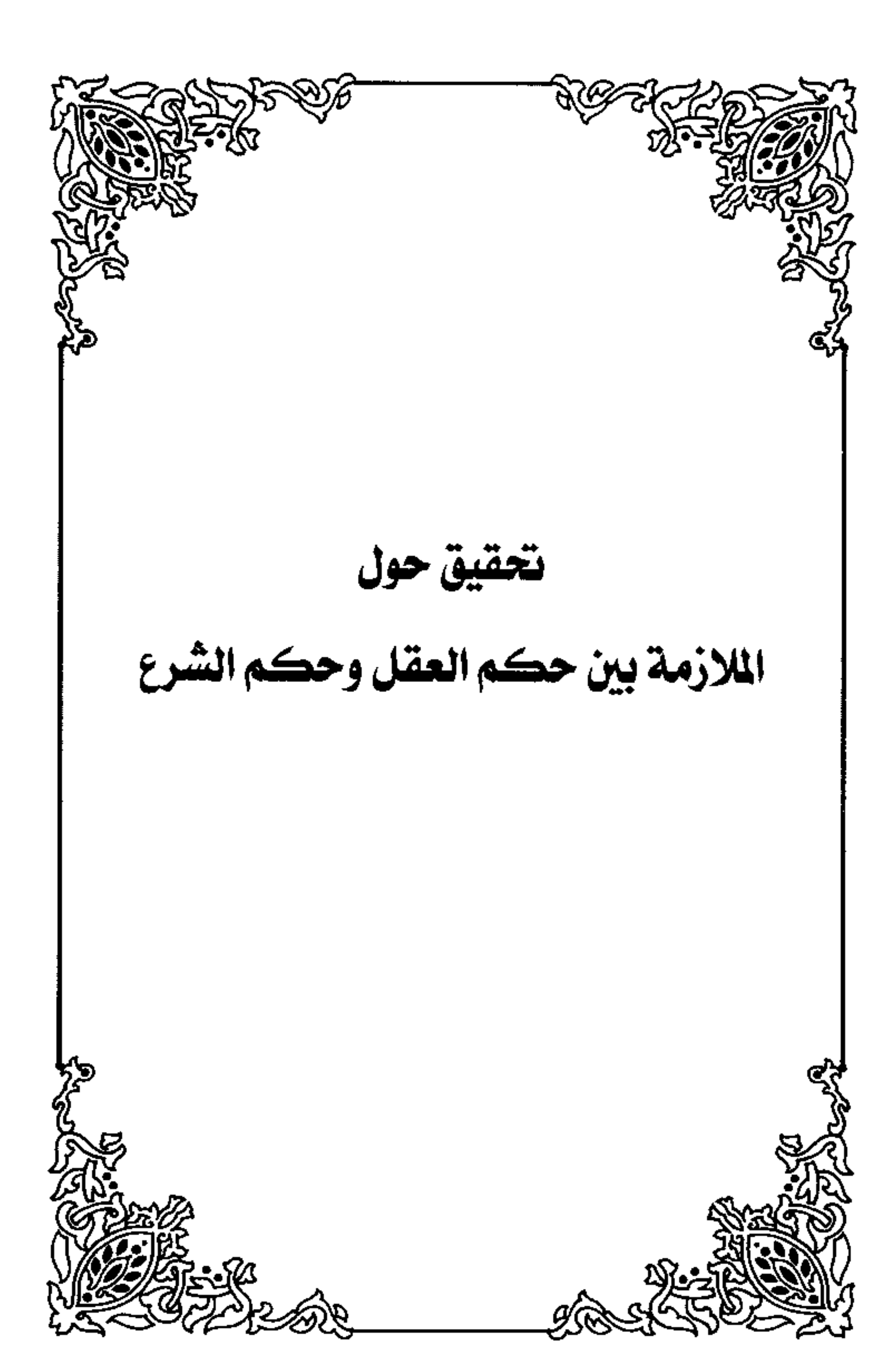
ولكن الشيء الذي يمكن أن يؤخذ على ما سبق، هو عدم الموضوعيّة التامّة في البحث؛ لأنَّني منذ البدء كنتُ عازماً على تفنيد أقوالهم، وفي هذا ما ينافي الموضوعيّة العلميّة في البحث.

وهذا شيءٌ أعترفُ به جزئيّاً، إلَّا أنّ التصدّي الذي تصدّيته لتفنيد أقوال السفسطائيّين إنَّما كان بعد النظر والتأمّل فيها، ومعرفة كونها خلاف البديهة والوجدان، وإلَّا فهل يمكن أن يكون عندي تحيّزٌ مقصود ضدّهم؟ ثُمَّ إنَّني اعترفت بها في المغالطة السفسطائيّة من الحقّ أثناء تفنيد ما فيها من باطل، بالإضافة إلى أنَّ التحيّز إنَّما يضرّ في البحث إذا تدسّس إلى سرد البراهين التي أوردوها أو النقوض التي يذكرها الباحث، أمّا مجرّد ذكر القول ثُمَّ ردّه على أساس كونه خطأ لأنَّه خطأ في الواقع، مع صحّة النقل والردّ، فهذا شيءٌ لا أرى منه مانعاً. بالإضافة إلى أنّه قد حصل لكثيرٍ من المفكّرين والعلماء في ذكر أقوال خصومهم وردّها بدون أن يكون مؤثّراً في أصل الدليل.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين

محمّد الصدر

(١) المحاضرة [الرابعة (للشمّاع): ٤٠، قسم السوفسطائيّين].



تحقيق حول

الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع

تحقيق حول

الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع[1]

علينا أوّلاً أن نفرغ من بحثٍ طويل الذيل متشعّب الأطراف، حول وجود التحسين والتقبيح العقليين وعدم وجودهما من ناحية، وحول معناهما وجوهر حقيقتهما من ناحيةٍ أُخرى؛ فإنَّ التطرّق لذلك يخرجنا عن التركيز والاختصار.

فلنفترض - سلفاً- الاعتراف بوجود حكم العقل بحسن بعض الأشياء وقبح بعضها؛ فإنّنا لو لم نفترض ذلك، كان حكم العقل لاغياً، ومن ثَمَّ لا يبقى لحديثنا عن الملازمة بينه وبين حكم الشرع أيّ معنى، ولن يكون حسناً حينئذٍ إلَّا ما حسّنه الشارع ولا قبيحاً إلَّا ما قبّحه، كما زعم الأشعري[2].

ومن ناحيةٍ أُخرى نريد أن نفترض - كما هو المسلك الحقّ في المقام- أنَّ حكم العقل بحسن الأشياء وقبحها، عبارةٌ عن إدراكه لقضايا واقعيّةٍ نفس الأمريّة تتضمّن التحسين والتقبيح. فليست وظيفة العقل العملي إلَّا الإدراك، لا الحكم - كما قد نعبّر عن ذلك تجوّزاً- فإنَّ العقل ليس إلَّا ملكة درّاكة كاشفة وليس حاكماً شرعيّاً ولا قانونيّاً، وإنّما يكون لإدراك العقل بعض الآثار

(١) [تاريخ كتابة البحث] الجمعة ١٨/ ١١/ ١٣٨٥ = ١١/ ٣/ ١٩٦٦ (منهقُدِّسَسِرُّهُ).

(٢) راجع نهاية الإقدام (للشهرستاني): ٣٧٠، والمحصّل (للرازي): ٤٧٨، والإحكام (للآمدي) ١: ١١٢، والمواقف (للآيجي) ٣: ٢٦٢، وشرح المقاصد (للتفتازاني) ٤: ٢٨٢.

في أفعال الإنسان باعتبار منكشفه ومتعلّق علمه. وذلك كما هو الحال في العقل النظري؛ إذ نقول: إنّه يحكم باستحالة اجتماع الضدّين أو النقيضين، مع أنّ ذلك ليس إلّا عبارةً عن إدراكه لذلك.

والعقل العملي يدرك قضايا الحسن والقبح، حال كونها ثابتةً في عالم نفس الأمر أو (لوح الواقع) على ما يُعبّر عنه بعض أساتذتنا المحقّقين[1]، وهو العالم الذي تُنسب إليه جملةٌ من القضايا، كالملازمات الواقعيّة والقضايا الرياضيّة والمستحيلات، وكالأحكام الشرعيّة الكلّيّة قبل تنجّزها في الخارج، وكالماهيّات بما هي هي؛ إذ يقال: إنّها ليست إلّا هي، لا موجودة ولا معدومة، إلى غير ذلك.

فالعقل العملي هو المرآة الصافية التي رُكّبت بنعمة الله فينا، لتكشف لنا قضايا الحسن والقبح الثابتة في عالم نفس الأمر والواقع.

ومن ثَمَّ يجب أن نفرغ سلفاً في المقام عن أنَّ الحسن والقبح لا يمتّ إلى حكم العقل أو السيرة العقلائيّة بأيّة صلةٍ أصلاً، كما نُسب ذلك إلى بعض أكابر المحقّقين[2]. فإنّنا نفرّق لا محالة بين مرتبة العقل ومرتبة العاقل، أو الذات العاقلة؛ فإنَّ العقل ليس من وظيفته إلّا إدراك القضايا الكليّة النفس الأمريّة المجرّدة. وأمّا الذات فليست قوّةً درّاكةً كاشفة، وإنّما هي الذات

(١) المقصود هو آية الله العظمى المحقّق الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر قدس سره. أُنظر: بحوث في علم الأُصول ٤: ٥٧، مبحث التجرّي، التمسّك بقاعدة الاستلزام العقليّ لحرمة التجرّي، ومباحث الأُصول ١: ٥٢٧، حقيقة الحسن والقبح العقليّين.

(٢) المقصود هو آية الله العظمى المحقّق الكبير الشيخ محمّد حسين الأصفهاني. أُنظر: نهاية الدراية ٢: ٨-٩، تتمّة المقصد الأوّل: الأوامر، فصل: مقدّمة الواجب، في أنَّ المسألة عقليّة أم لفظيّة.

المنكشف لها، وهي تحتوي - بالإضافة إلى العقل - على جملة من النوازع الفطريّة والملكات والحاجات الأصليّة، ولها مصالح، ولها إرادةٌ واختيارٌ في فعل الشيء وتركه، بالإضافة إلى أنّها تعيش في مجتمع فيه أفراد وتسوده قوانين وتقاليد وآراء، مما يضطرّها إلى التكيّف المستمرّ وإيقاع الموازنة بين غرائزها ومجتمعها على حسب ما ترى من مصالحها.

ومثل هذه الذات لا يمكننا أن نفترضها عقلاً محضاً، بل غاية ما في الإمكان هو افتراض أنّها تسير في قيادة أفعالها وتصرّفاتها وآرائها على هدى عقلها وبحسب ما يكشفه لها هو من ملازماتٍ واقعيّة، ومصالح خارجيّة، فيكون لها بهذا اللحاظ - أي: لحاظ إعمال العقل في التصرّفات والآراء - آراءٌ وأفعالٌ معيّنةٌ حكيمةٌ عاقلة، متعلّقةٌ بالأُمور والموجودات الخارجيّة، والسيرة العقلائيّة تتكوّن من آراء مجموعة كبيرة من قبيل هذه الذات.

إذن، فمرتبة العقل أعلى من مرتبة العاقل، وقضايا الحسن والقبح تنتسب إلى المرتبة الأُولى دون الثانية، فإنّها بصفتها قضايا نفس الأمريّة -كما أسلفنا- احتاج في إدراكها إلى قوّةٍ كاشفة، وليس ذلك إلّا العقل دون حكم العقلاء.

وعلى كلّ حال، فإنّنا لو فرضنا التسليم بأنّ هذه القضايا ترجع إلى حكم العقلاء، فإنّنا نستطيع الجزم سلفاً بأن لا ملازمة بين الحسن والقبح وبين حكم الشارع؛ فإنّ قياس آراء الشارع وأحكامه على آراء العقلاء وأحكامهم شططٌ محض، عهدتُه على مدّعيه. فإنّ الشارع ليس واحداً من هؤلاء العقلاء الذين لهم - بالإضافة إلى العقل - نوازع وحاجاتٌ وغرائز، ويعيشون في مجتمعٍ يضطرّهم إلى التكيّف له؛ ليكون له حكم كأحكامهم. كما أنّ كونه سيّد العقلاء لا يبرّر ذلك أيضاً - كما قد يتخيّله البعض - فإنّه وإن كان ذلك

صحيحاً إلّا أنَّ مقتضى كونه سيّدهم هو إدراكه بشكلٍ أتمّ وأكمل لمصالح ومفاسد قد تخفى عليهم، وتطبيق أحكامه على تلك الملاكات.

وحيث ثبتت هذه الكبرى، وهي إدراك العقل العملي لقضايا الحسن والقبح الثابتة في نفس الأمر والواقع، تكون هذه الأفعال الصادرة منّا في الخارج مصاديق لتلك الكبرى، فمثلاً لو حكم العقل العملي بحسن الصدق، كان صدقي في المكان الفلاني على الحادثة الفلانيّة حسناً، وإذا حكم بقبح الكذب، كان كذبي المعيّن قبيحاً.

وممّا لابدَّ من معرفته مختصراً في المقام، هو أنَّ العقل العملي في أحكامه - ونعبّر بالأحكام مجازاً وتسهيلاً للعبارة- مرحلتين:

مرحلة العنوان الأوّلي، وهي المرحلة التي يحكم فيها على عناوين معيّنة بالحسن أو القبح، كالصدق والوفاء والكرم ومعونة الضعيف وصلة الرحم، وغير ذلك، وكأضداد تلك الأمثلة بالنسبة إلى القبح.

ومرحلة العنوان الثانوي[1] التي تكون - في الحقيقة- نتيجةً لوقوع التزاحم بين العناوين الحسنة والعناوين القبيحة، وتقديم الأهمّ منهما.

---

(١) هذا يكون بأحد أنحاءٍ ثلاثة:

١. إمّا لوقوع التزاحم بين المقتضيين الفعليّين لحكم العقل وتقديم الأهمّ.

٢. وإمّا لحكومة عنوانٍ على عنوان، بحيث يخرجه عن موضوع الحسن، كحكومة قبح عنوان الظلم على حسن معونة الظالم من المال المغصوب؛ فإنّه يخرج عن كونه معونة، فلا يكون حسناً.

٣. أو لانضمام عنوان حسنٍ إلى العنوان المباح عقلاً، وجعله حسناً كعنوان الإطاعة في الأحكام الشرعيّة، وكعنوان التأديب في الضرب وكذلك العكس.

ولأجل دقّة هذا المطلب أعرضنا عن ذكره في الأصل (منه ﷺ).

ويكون الحكم العقليّ الفعليّ حينئذٍ على طبق الأهمّ لا محالة. فالصدق مثلاً حسن ذاتاً، وبحسب العنوان الأوّلي، إلّا أنّه إذا وقع مقدّمةً لقطع الرحم أو سبباً لإيقاع الحرام، أو فسادٍ في الأرض، أو الفتنة أو الخطر في المجتمع الإسلامي كان قبيحاً، وكذلك فإنَّ الكذب قبيحٌ بالعنوان الأوّلي، لكنّه يصبح حسناً إذا كان في مصلحة دفع خطرٍ عن الإسلام أو نفسٍ محترمةٍ أو في سبيل صلة الرحم مثلاً.

إذا عرفنا ذلك: يبقى أن نعرف أنَّ العقل إمّا أن يحكم بحسن شيءٍ بأحد العنوانين: الأوّلي والثانوي، وإمّا أن يحكم بقبحه كذلك، وإمّا أن لا يحكم بشيءٍ؛ إمّا بالعنوان الأوّلي ككثيرٍ من أفعالنا الاختياريّة، أو بالعنوان الثانويّ، أي: بعد تزاحم الحسن والقبح وعدم وجود المرجّح. وعلى كلِّ حال يكون الفعل مباحاً من قبل العقل.

إذن، فالفعل إمّا أن يكون حسناً عقلاً، أو قبيحاً عقلاً، أو مباحاً كذلك. فهذه ثلاثة أقسام[1].

---

(١) وليس في حكم العقل استحبابٌ وكراهةٌ كما في الشرع، كما برهنّا عليه، أُنظر: ص١٤٤ من الدفتر ١٤ [مخطوط] من محاضرات السيّد الصدر. ومع تسليم ثبوتها - ولو بالعنوان الثانوي- فحكمه يظهر ممّا حقّقناه (منهقدس سره).

قال هناك في تعليقٍ على كلام الأُستاذ الشهيدقدس سره: أقول: إنَّ العقل العمليّ الأوّليّ لا يدرك إلّا قضايا كبرويّة ذات مواضيع كلّيّة يحكم - يعني يدركها- عليها أحكاماً عامّةً إلزاميّة، ولا نتصوّر له غير ذلك. فالعقل إمّا يحكم بالحسن أو بالقبح أو لا يحكم بشيءٍ أصلاً. وليس في أحكامه استحبابٌ وكراهةٌ كما في الشرع. نعم، العقل العمليّ الثاني المدرك للتزاحم بين ملاكات ومقتضيات الحسن والقبح، قد يدرك بعد لحاظ سائر الجهات وتقديم الأهمّ: أنَّ الشخص مخيّر بين فعل عدّة أُمور أو ترك عدّة أُمور، إلّا أنَّ

وإذا ضربنا هذه الأقسام الثلاثة بالأقسام الخمسة للأحكام الشرعيّة، وكلّي الوجوب والاستحباب والإباحة والكراهة والحرمة، صارت الأقسام خمسة عشر، ولنرفع اليد عن الحكمين الشرعيّين غير الإلزاميّين (الاستحباب والكراهة) إلى حين وقت الحاجة إليهما.

ونقول: أمّا الاعتراف بقاعدة الملازمة بشكلٍ مطلق تامّ، بحيث يكون كلّ حسن واجباً وكلّ واجب حسناً، وكلّ قبيح حراماً وكلّ حرام قبيحاً - كلّ ذلك بالعنوان الأوّليّ طبعاً- فغير صحيح لا محالة، ومخالفٌ للوجدان؛ فإنّ من الواجبات الشرعيّة ما لا تدرك حسنه بالوجدان، كوجوب الصلاة والصيام والحجّ، بشكلهما الشرعيّ التامّ. نعم، يدرك العقل حسن الإتيان بهذه الأفعال

الجامع بينهما إلزاميّ، بمعنى: عدم جواز غضّ النظر عنهما جميعاً. أو قد يدرك أنّ الإنسان مخيّر بين الفعل والترك على اعتبار تزاحم مصلحة الفعل ومفسدة الترك بمزاحمٍ أهمّ، كالتخيير بين التقيّة أو القتل عند طلب البراءة من الأئمّة. وقد يكون الفعل أو يكون الترك أرجح؛ لعدم بلوغ مزاحمه من القوّة، بحيث يوجب إلغاءه كلّيّةً، أو لأنّ مزاحمه أضعف من مزاحم نقيضه، وهكذا.

ومن المعلوم أنّ هذا كلّه إنّما هو في موارد التزاحم لا في الأحكام العقليّة الكليّة على العناوين العامّة، [مثل]: تحسين العدل والإحسان وقبح الظلم والعدوان.

وممّا لابدّ من ملاحظته: أنّ حكم العقل الأوّلي الإلزاميّ لا يكون إلّا على عناوين كليّة بسيطة وحدانيّة المفهوم، كالعدل والظلم والصدق والكذب، أمّا إذا دخلت عليه قيود أُخرى أصبحت القيود متزاحمةً مع مقيّداتها في بعض الموارد، فتدخل في أحكام العقل العمليّ الثاني، فمن الممكن حينئذٍ أن نجد أنّ حكم العقل بحسن الصدق إلزاميّ إلّا أنّ حكمه بحسنه مقيّداً باستلزامه لبعض مراتب الضرر على النفس ليس إلزاميّاً، وهكذا. فتدبّر في هذا البيان؛ فإنّه حقيق به. انتهى ما أُريد أن أقوله. محاضرات في علم أُصول الفقه ١٤: ١٤٤ (مخطوط).



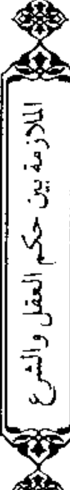
باعتبار العنوان الثانويّ؛ باعتبار حسن إطاعة الشارع، بعد تعلّق أمره بها.

لكن هذا غير ما هو المطلوب، بالإضافة إلى ما سوف نشير إليه من عدم لزوم أن يكون كلّ حسنٍ واجباً وكلّ قبيحٍ حراماً.

إلّا أنَّ إنكار هذه الملازمة بضرسٍ قاطع، كما صدر عن بعض محقّقي أساتذتنا[1]، غير صحيحٍ؛ فإنّه لا أقلّ من لزوم الاعتراف بأنَّ الشارع لا يأمر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن بنحو الإلزام؛ لأنَّ ذلك قبيحٌ عقلاً، فإنّه كما أنَّ إعمال الإرادة التكوينيّة في فعل النفس للقبح أو الالتزام بعدم فعل الحسن، قبيحٌ عقلاً لا محالة، كذلك إعمال الإرادة التشريعيّة في فعل الغير، وحمله بالأمر الملزم بفعل القبيح أو النهي الملزم عن الفعل الحسن. وعليه فيستحيل صدور مثل هذه التكاليف من المشرّع الحكيم جلّ شأنه.

إذن، فيتعيّن أن نتصوّر للحسن العقليّ أحد أحكامٍ ثلاثةٍ في الشرع لا رابع لها، وهي: الوجوب والاستحباب والإباحة. وأمّا النهي عنه بمرتبة الحرمة أو بمرتبة الكراهة، فهو مستحيلٌ على الشارع، وأمّا القبيح العقلي فليس لنا أن نتصوّر له في الشرع سوى حكمين فقط، هي الحرمة أو الكراهة، دون الوجوب أو الاستحباب - كما هو واضح - ودون الإباحة؛ لأنَّ الترخيص بما هو قبيحٌ عقلاً، قبيحٌ عقلاً، لا يصدر من الشارع الحكيم.

نعم، يمكن أن يصير الشيء - في الواقع وفي المرتبة السابقة على الحكم الشرعي - حسناً عقلاً بالعنوان الثانوي أو مباحاً، بعد أن كان قبيحاً، فيصحّ الأمر به شرعاً أو إباحته. وكذلك يمكن أن يصير الشيء بعد حسنه قبيحاً أو مباحاً



---

(١) بحوث في علم الأُصول (عبد الساتر) ٨: ٣٥٧، مبحث القطع، الجهة السادسة: حجّيّة الدليل العقلي.

بالعنوان الثانويّ، فيصحّ النهي عنه. ولكنّ ذلك لا ينافي الكبرى التي نقولها، وهي: استحالة الأمر بالقبيح بصفته قبيحاً، والنهي عن الحسن بصفته حسناً.

ولعلّه إلى هذا المطلب يعود المثال الذي ذكره بعض محقّقي أساتذتنا[1] في المسألة، شاهداً على إنكاره للملازمة، وهو كون الاعتداء القبيح عقلاً قد يكون واجباً شرعاً إذا كان ضدّ المشركين أو في سبيل الدفاع عن الإسلام. إلّا أنّه لا يصلح شاهداً لما أراده؛ لأنّه ليس من الأمر بالقبيح، بعد أن كان العقل يحكم باستحالته، وإنّما يعود إلى حكم العقل بحسن هذا الاعتداء إذا كان دفاعاً عن الحقّ، وذلك بحسب العنوان الثانويّ؛ ولذلك صحّ الأمر به.

أمّا أنّه هل يلزم أن يكون كلّ حسنٍ واجباً وكلّ قبيحٍ حراماً - وإن لم يكن العكس صحيحاً كما أسلفنا- فالحقّ هو إنكار ذلك، وأحسن وجه ذُكر في المقام هو ما أفاده بعض أساتذتنا المحقّقين[2]: من أنّ للحسن والقبح العقليّين مقداراً من المحركيّة لا محالة، تدفعان الإنسان إلى الإتيان بالحسن وترك القبيح، وحينئذٍ فإن وجد الشارع نفسه مهتمّاً بهذا الفعل اهتماماً شديداً، لما فيه من المصالح والملاكات، بشكلٍ تفوق محرّكيّته المحرّكيّة الذاتيّة لحكم العقل، فحينئذٍ يأمر به أو ينهى عنه. ويكون ذلك من باب تأكيد المحرّكيّة والإلزام، وإن لم يجد في نفسه اهتماماً إلّا بقدر المحرّكيّة الذاتيّة لحكم العقل نحو الفعل أو الترك، أو أقلّ من ذلك، فإنّه لا محالة يكتفي بتلك المحركيّة العقليّة، بعد فرض كونها وافيةً بغرضه.

إذن فالحَسَن إنّما يكون واجباً، والقبيح إنّما يكون حراماً، حينما تزيد

---

(١) راجع بحوث في علم الأُصول (بقلم الشيخ عبد الساتر) ٨: ٣٥٣.

(٢) راجع بحوث في علم الأُصول (بقلم الشيخ عبد الساتر) ٨: ٣٥٣.

درجة اهتمام الشارع به عن درجة محرّكيّة الفعل الذاتيّة المستمدّة من حكم العقل بالحسن أو القبح، فليس من الضروري إذن أن يكون كلّ حسنٍ واجباً وكلّ قبيحٍ حراماً.

نعم، لا بأس أن يحكم الشارع بوجوب شيءٍ أو حرمته، أو أيّ حكمٍ آخر من الأحكام الخمسة، إذا كان مباحاً عقلاً بالعنوان الأوّليّ أو الثانويّ، إذا وجد تحقّق ملاك أحد الأحكام فيه. وبعد الأمر به أو النهي عنه شرعاً، يستمدّ الفعل قبحاً أو حسناً عقليّاً ثانويّاً؛ باعتبار حسن الإطاعة وقبح العصيان.

وأمّا بالنسبة إلى الإباحة الشرعيّة، فهي - لا محالة- يمكن أن ترد على المباح العقليّ، فيكون الفعل مباحاً عقلاً وشرعاً، إمّا بالعنوان الأوّليّ أو الثانوي، ككثير من الأفعال الخارجيّة. وأمّا بالنسبة إلى ورود الإباحة على القبيح العقليّ، فقد سبق أن عرفنا استحالته، ومن ثَمَّ إذا فُرض أنَّ شيئاً كان قبيحاً عقلاً وجداناً بالعنوان الأوّليّ أو الثانويّ - نتيجةً للتزاحم- ولم نجد فيه دليلاً على الحرمة، فكان مقتضى الأصل عدم حرمته، كان لابدَّ أن نحكم عليه بالكراهة[1]، بمعنى: أنّه يتعيّن أن يكون هذا هو حكم الشارع فيه؛ لعدم إمكان إباحته أو الأمر به بأيّ مرتبة عقلاً كما سلف.

وأمّا بالنسبة إلى جعل الإباحة الشرعيّة على ما هو حسن عقلاً، فهو ممكنٌ ومتصوّرٌ فيما إذا لم يكن في الحُسن العقلي ملاك الوجوب أو

---

(١) أقول: يمكن أن يُقال: إنَّ القبيح العقليّ يتعيّن فيه الجامع بين الكراهة والحرمة بمعنى أحدهما، وحيث كان الأصل نافياً لكلا الحكمين مع دوران الأمر بينهما؛ فإنَّ الأصلين يسقطان بالتعارض ويبقى المورد بدون مؤمّن عن الحرمة، فيتعيّن اجتنابه، وهذا هو نتيجة الحرمة إن لم تكن عينها (منهقدّس سرّه).

الاستحباب، فإنَّه ليس في إباحة الحُسن ذلك القبح الذي نجده وجداناً في إباحة القبيح؛ لذا لا يكون قبيحاً، ويترتّب عليه أنَّنا إذا لم نجد دليلاً على وجوب الفعل الحَسَن، لا يتعيّن كونه مستحبّاً، كما كان هو الحال في الكراهة، بل يمكن أن يكون مباحاً أيضاً، فإذا وجدنا على استحبابه دليلاً أخذنا به، وإلّا حكمنا بإباحته.

ومن هذا يتلخّص: أنَّ الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع إنَّما تكون ثابتةً في حدود عدم النهي عن الحسن والأمر بالقبيح أو إباحته، دون إيجاب الحسن وتحريم القبيح كما هو مقتضى القول بإطلاق القاعدة، كما أنَّ الالتزام بإنكارها مطلقاً غير صحيحٍ أيضاً.



من هو الحاكم الأعلى في الدولة الإسلامية؟

من هو الحاكم الأعلى في الدولة الإسلامية؟

سألني أحد الإخوان في الله ما نصّه:

لو أُقيمت دولة إسلاميّة - كما هو المترقّب - فهل يكون الحاكم الأعلى الفقيه العادل أم مَن يكون له أهليّة الحاكميّة من الأُمّة، وعلى الثاني فما نصنع بالحديث: «قد جعلته عليكم حاكماً»[1] كما هو عنهم عليهم السلام؟!

فأجبته بما يلي:

الذي أعتقده - بشكّلٍ عامّ - أنّه ينبغي أن تتوفّر في رئيس الدولة الإسلاميّة جانبان من الشروط.

الجانب الأوّل: ما يعود إلى الأهليّة في قيادة الدولة من حسن النظر في السياسات الدوليّة والخاصّة، والذكاء وحسن ضبط النفس في المآسي والمزالق، وحسن الأخلاق، ونحو ذلك من الصفات التي تخمّنونها.

والجانب الثاني: ما يعود إلى كونه فقيهاً عادلاً، قوله حجّةٌ بين الله وعبيده. فإن قلنا بتعيين تقليد الأعلم، اشترطنا كونه أعلم، مضافاً إلى الأوصاف الأُخرى التي تعرفونها، وإلّا اكتفينا بكونه فقيهاً عادلاً.

---

(١) الكافي ١: ٦٧، كتاب فضل العلم، باب اختلاف فضل الحديث، الحديث ١٠، تهذيب الأحكام ٦: ٢١٨، كتاب القضايا والأحكام، الباب ٨٧، باب مَن إليه الحكم وأقسام القضاء والمفتين، الحديث ٦، وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٧، كتاب القضاء، الباب ١١، باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الحديث من الشيعة ...، الحديث ١.



وهذان الجانبان معاً يجب أن يتوفّرا في الرئيس العامّ للدولة الإسلاميّة. فإن فُقد الجانب الأوّل، فشل من الناحيّة العمليّة. وإن فقد الجانب الثاني، فشل من الناحيّة العلميّة، وينتج عنه وجوب عزله أو فشل الدولة نفسها - والعياذ بالله-.

وعليه فلابدَّ أن نربّي تدريجاً شخصاً يكون جامعاً لكلتا الناحيتين، ودقيقاً في كلتا الجهتين حتّى يكون أهلاً لتولّي الرئاسة الإسلاميّة.

وهذا النحو من الإنسان، وإن كان في المجتمعات الحاضرة يتعذّر تحصيله وتربيته إلّا نادراً، إلّا أنَّ ذلك في المجتمع الإسلامي ليس بعزيز - كما هو واضح-. إذن نفهم أنّه ينبغي تأسيس المجتمع الإسلامي الواعي لتعاليم دينه، مقدّمة لتربية الأُناس الصالحين لتولّي الرئاسة فيه.

إلّا أنَّ الذي يهوّن من المشكلة إلى حدٍّ ما، هو إمكان جعل الجانبين من الصفات التي تكلّمنا عنها متمثّلة في شخصين لا في شخصٍ واحد.

أحدهما يكون جامعاً لشرائط التقليد، والآخر جامعاً لشرائط السياسي المحنّك المخلص الواعي إسلاميّاً. ونجعل هذا الثاني حاكماً فعليّاً ولكنّه يسير في حكمه على طبق فتاوى الأوّل.

ويكون الحاكم في الجوهر والحقيقة هو الأوّل - يعني: الفقيه-؛ [وذلك]:

أوّلاً: لأنَّ فتاواه هي التي تشكّل قوانين الدولة.

وثانياً: لأنّه يستطيع عزل الرئيس الفعلي - الرئيس السياسي- متى ما خرج عن الشروط المطلوبة وانحرف عن الحقّ.

ومن هنا نفهم: أنّنا بالرغم من أنّنا لم نجعل الفقيه حاكماً فعليّاً، إلّا أنّه أصبح حاكماً على الحاكم، وهو من أعظم الحكومة.



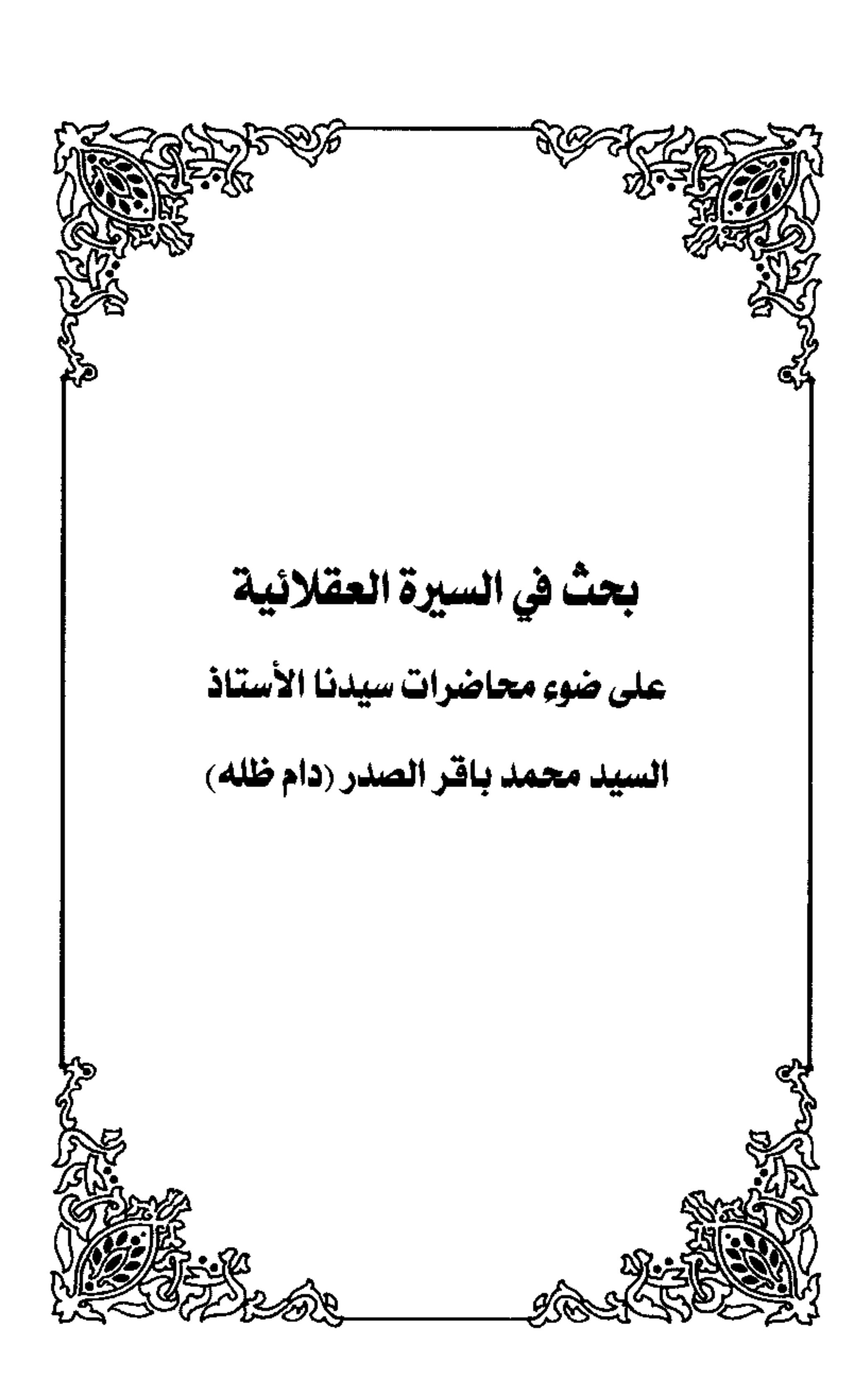
أمّا في الشخص الذي يتوفّر فيه كلا الجانبين، فهو فقيهٌ حاكم، في عين الوقت، فهذا هو معنى قوله عليه السلام: «**قد جعلته عليكم حاكماً**»، لو كان المراد التعرّض في هذا الحديث [إلى] مثل هذا المستوى الأعلى من الحكم. غير أنَّ الفقهاء بشكلٍ عامٍّ، فهموا من هذه الحكومة المجعولة للفقيه نفوذ حكمه في القضاء وفصل الخصومات، فكأنّه قال: «**قد جعلته عليكم قاضياً**»، كما ورد في رواياتٍ أُخرى[1]، ومعه يكون الحديث أجنبيّاً عن التعرّض للحكم السياسيّ.

والله العالم.

زادكم الله شرفاً في الدنيا والآخرة.

شعبان/ ١٣٨٨

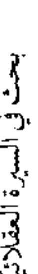
(١) عوالي اللئالي ٣: ٥١٨، باب القضاء، الحديث ١٣، وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٩، كتاب القضاء، الباب ١١، باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الحديث من الشيعة، الحديث ٦.



بحث في السيرة العقلائية

على ضوء محاضرات سيدنا الأستاذ

السيد محمد باقر الصدر (دام ظله)



بحث في السيرة العقلائية[1]

على ضوء محاضرات سيدنا الأستاذ

السيد محمد باقر الصدر (دام ظله)

السيرة العقلائيّة: هي السلوك العامّ الذي يصدر من البشر بصفتهم عقلاء، أي: بصفتهم ذواتٍ متلبّسة بالعقل.

فإنَّ الذات العاقلة الخالية عن جميع الشوائب يكون لها حتماً سلوكٌ معيّنٌ أمام الحوافز والمؤثّرات الخارجيّة، تختلف به عن سلوك الذات المشوبة بالغرائز والانفعالات الأُخرى، كما أنّها تختلف به عن العقل؛ فإنَّ وظيفة العقل بقسميه العملي والنظري ليس إلّا الأحكام العقليّة، بمعنى: إدراك الأُمور الواقعيّة والتصديق بها. أمّا السيرة العقلائيّة فهو نفس السلوك الخارجي الذي يصدر من الذات العاقلة بصفتها ذاتاً عاقلة.

ويستمدّ هذا السلوك من نكتةٍ عامّة، وخصوصيّةٍ تدركها الذات العاقلة، مستمدّة من العقل (حال كونه مطبّقاً على حوادث الزمان وخصوصيّات المعاش)، أو مستمدّة من رتبتها الخاصّة، فإنَّ العقل عندما يُنظر في نفسه مجرّداً عن أيّ شيءٍ، تكون له رتبةٌ خاصّةٌ وأحكامٌ معيّنة، وعندما ينظر العقل متّحداً من الذات ومنسوباً إليها بنحو من أنحاء النسبة، تكون مرتبته أقلّ لا محالة، وتكون له أحكامٌ خاصّة تتعلّق بها للذات مِن روابط وعلاقاتٍ

(١) [تاريخ كتابة البحث] الخميس: ٢٧/ ٣/ ١٣٨٤ = ٩/ ٨/ ١٩٦٤ (منه قُدِّسَ سِرُّه).

خارجيّة، كضرورة حفظ النوع وحسن التعايش، وحبّ الحياة وغير ذلك، فالمدركات العقليّة بهذه المرتبة هي التي تكون نكتةً عامّةً للسيرة التي تمارسها الذات العاقلة بحسب الخارج.

ومن هنا نعرف أنّه لابدّ للسيرة العقلائيّة - بما هي عقلائيّة- أن تكون نابعةً من نكتةٍ عامّةٍ من هذا القبيل، وإلّا لم تكن سيرةً عقلائيّة، بل كانت سيرةً منسوبةً إلى مصدر النكتة، كأن يقال بأنّها نكتةٌ اجتماعيّةٌ أو غريزيّة أو غير ذلك، ممّا لا يمتّ إلى العقل بصلة، وذلك كالمداومة على الأكل أو شرب الماء مثلاً، فإنّها سيرةٌ منبثقةٌ من الحاجة الجسميّة للإنسان، وليست منبثقةً من حكم الذات العاقلة، كما هو بيّن.

كما أنّ السيرة لا يمكن أن تكون غير منبثقةٍ من نكتةٍ على الإطلاق، وإنّما اتّحد السلوك لمجرّد المصادفة، من باب موافقة الغرض النفسي في كلّ فردٍ للفرد الآخر.

فإنّنا نقول: إن كان هذا الغرض عند الفرد منبثقاً من ذاته العاقلة، إذن فالسيرة عقلائيّة، وتكون خارجةً عن الفرض، وإن كان الغرض منبثقاً من غرائز وحاجاتٍ أُخرى، فهي:

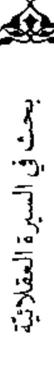
أوّلاً: ليست بسيرةٍ عقلائيّة من حيث كونها عقلائيّة، وإنّما هي سيرةٌ يقوم بها العقلاء من حيثياتٍ أُخرى يتّصفون بها.

وثانياً: إنّ مثل هذه السيرة غير موجودةٍ بحسب الخارج، ولا يمكن أن تتحقّق إلّا بفرضٍ موهونٍ جدّاً أو مقطوع العدم، بمقتضى حساب الاحتمالات؛ فإنّ فرض احتمال اجتماع ثلاثة أشخاصٍ على فعلٍ واحدٍ بغرضٍ واحدٍ صدفةً ضعيفٌ، وكلّما زاد عدد الأشخاص ضعف الاحتمال، حتّى قد

يصل إلى درجة الصفر، فكيف بانعقاد مجتمعٍ كامل، أو البشر جميعاً، على شيءٍ معيّن!

والسيرة العقلائيّة التي عرفناها تنقسم إلى قسمين: مطلقة ومشروطة.

فالمطلقة: هي السلوك العامّ الذي يقوم به العقلاء بصفتهم عقلاء، بدون حاجةٍ إلى فرض مؤثّراتٍ خارجيّة، كالخضوع للخالق جلّ وعلا مثلاً، ومثل هذا السلوك إذا عرفنا توفّر هذه الصفة به، نعرف أنّه مولودٌ مع البشريّة ويبقى ببقائها، وإلّا لم يكن مطلقاً غير محتاج إلى أيّ ضميمةٍ أو مؤثّرٍ خارجي، بل كان مشروطاً بشيءٍ على ما سيأتي، أو كان له مانعٌ عن الحصول، وكلاهما خلف.



والسيرة العقلائيّة المشروطة: هي السلوك العامّ الصادر عن العقلاء بصفتهم ذواتٍ عاقلة، تجاه مؤثّرٍ معيّن، وحافزٍ خاصّ، ومن المعلوم أنّ السلوك تجاه أيّ شيءٍ إنّما هو بعد فرض وجوده خارجاً، وبعد معرفة العقلاء بخصوصيّاته ومميّزاته، ومثال ذلك هو الثياب الذي انعقد سلوك العقلاء على لبسها، فإن هذا السلوك وإن كان نابعاً من الذات العاقلة تجاه الثياب، إلّا أنّه لم يكن منذ مبدأ البشريّة؛ وذلك لعدم معرفة البشر الأوائل بالثياب ولا بطريقة خياطتها، فنجد هنا أنّ الذات العاقلة تحتاج في إصدار حكمها، ومن ثَمَّ السلوك على طبق هذا الحكم، إلى وجود الموضوع خارجاً، وهذا لا ينافي كونها تُصدر حكمها ذلك، وتأمر صاحبها بالسلوك بصفتها ذاتاً عاقلة.

ومن هنا نعرف أنّ هذه السيرة المشروطة تحدث بحدوث موضوعها خارجاً، وتدوم بدوامه، فإن دام إلى نهاية البشريّة دامت السيرة معه، وإن صادف أن حدثت حربٌ عالميّة أتت على أكثر البشر ولم يبق في العالم إلّا أناسٌ



يجهلون الثياب وصنعها، فإنَّ البشريّة حينئذٍ تعود إلى عهدها الأوّل قبل اكتشاف لبس الثياب، وترتفع السيرة العقلائيّة عندئذٍ بارتفاع موضوعها.

ولعلّنا نستطيع أن نقول بهذا الصدد: إنَّه لا فرق في الموضوع الذي تمارس عليه السيرة العقلائيّة نشاطها، بين طول بقائه بين البشر زماناً أو قصره، أو تأخّر معرفته بالنسبة إلى البشر أو تقدّمها، إلّا أنَّ إثبات أنَّ السلوك المعيّن تجاه الموضوع عند قصر زمانه، هو سلوكٌ عقلائيٌّ صرف في غاية الإشكال، فتأمّل.

ومن هنا نعرف - بخصوص السيرة العقلائيّة المشروطة- أنّها لا يمكن أن تتغيّر مادام موضوعها موجوداً، فإنَّ حكم الذات العاقلة على الشيء المعيّن لا يمكن أن يتغيّر، إلّا أنَّ السير العقلائيّة يمكن أن ترتفع وتتبدّل بارتفاع المواضيع واختلافها.

والطريق الوحيد لتشخيص السيرة العقلائيّة ومعرفة أنَّ السلوك عامٌّ بين البشر أجمعين مطلقاً أو عند تحقّق شرطه، في حين إنّنا لم نعاصر ولم نسمع إلّا عن حقبةٍ صغيرة من تأريخ البشر الطويل، يتلخّص فيما يلي.

أن ننظر أوّلاً إلى السلوك المعيّن، فنتأكّد من كونه سلوكاً مشتركاً بين عقلاء يومنا هذا؛ لأنَّ السلوك غير المشترك في هذا العصر يكون غير مشتركٍ بين البشر بطريقٍ أولى، إلّا إذا عرفنا - بالطريقة الآتية- أنَّ هذا السلوك غير المشترك نابعٌ من الذات العاقلة، وأنَّ مَن لا يقوم به إنّما هو لحصول مانعٍ لديه عن ممارسته، كما قد تحصل بعض العوامل التي تعيق الفرد عن إدراكاته البديهيّة العقليّة الضروريّة، فحينئذٍ يصحّ أن ننظر بعين الاعتبار إلى هذا السلوك العقلائي.

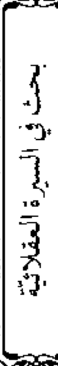
كما ينبغي أن نتأكّد أنّ عموم السلوك ليس ناتجاً عن أيّ غريزةٍ أو حاجةٍ أُخرى سوى ما توحيه الذات العاقلة بما هي عاقلة، وذلك يكون بالطريقة التالية: التي هي عبارةٌ عن عمليّة تفكيرٍ استبطانيّةٍ يجرّد فيها الشخص نفسه - لحاظاً واعتباراً- عن تمام العوامل والمؤثّرات المختلفة، والغرائز والحاجات المتعدّدة، والعقائد والعادات والتقاليد المتباينة، وجميع ما تتميّز به المجتمعات البشريّة بعضها عن بعض، ويسلخ نفسه عن تأثيرات كلّ هذه الأُمور عليه، ويقصر نظره فقط وفقط إلى نفسه كذاتٍ عاقلةٍ متّصفةٍ بالعقل ومتّحدةٍ معه بنحوٍ من أنحاء الاتّحاد، وهذه النقطة مزلّةٌ للقدم وطريق للتهمة، ولا يستطيع أن يقوم بها إلَّا الأوحديُّ من الناس، فيجب على الممارس أن يقوم بها بدقّةٍ وإتقان.

فإن قام بها بتمام الدقّة، ووجد أنّه لا يزال يحكم بتلك النكتة والخصوصيّة التي نشأ عنها السلوك وكانت داعيةً إليه، إذن فهذا السلوك سلوكٌ عقلائيّ، نابعٌ من القدر المشترك بين البشر، وهو الذات العاقلة.

وإن وجد أنّ حكمه بهذه النكتة قد زال عند وصوله إلى هذه المرحلة من التجرّد الذاتي، إذن فالسلوك ليس عقلائيّاً وإن كان مشتركاً بين الناس، بل هو نابعٌ من حاجاتٍ وغرائز أُخرى، كالأكل والشرب، كما مثّلنا فيما سبق.

وفي بقاء حكمه بصحّة النكتة العقلائيّة - بعد التجرّد- لا يفرق فيه بين أن تكون هذه النكتة مطلقةً أو أن تكون متعلّقةً بشيءٍ معيّن، فإن كانت مطلقةً نتج منها كون السلوك سلوكاً عقلائيّاً مطلقاً، وإن كانت متعلّقةً بشيءٍ معيّن، فيكون نتيجتها كون هذا السلوك سيرةً عقلائيّةً مشروطة.

وبعد أن يُتمّ الممارس هذه العمليّة، ويحصل عنده القطع أو نحوه، بأنّ



نكتة هذا السلوك ناتجةٌ عن الذات العاقلة مباشرةً وبصفتها ذاتاً عاقلة، عندئـذٍ يستطيع أن يعرف بوضوحٍ وقطع: أنَّ السلوك الذي يقـوم عـلى أسـاس هـذه النكتة هو سلوكٌ عامٌّ في البشر، وُجـد بوجـودهم ويبقـى ببقـائهم، إذا كانـت النكتة مطلقة، أو أنَّ هذا السلوك موجودٌ بين البـشر قطعـاً، مـادام موضـوعه موجوداً، إذا كانت النكتة مشروطة.

أمّا إذا وجد هناك بعض الاختلاف في ذلك عند بعـض المجتمعـات أو بين بعض الأفراد، بمعنى: أنّه وجد أنَّ من الناس مَن لا يسلك هـذا الـسلوك العقلائي، فعندئذٍ يمكن أن يفسّره بوضوحٍ وبساطة، بـأنَّ هـذا خـروجٌ مـن القاعدة واستثناءٌ منهـا، لا بمعنـى التخـصيص فيهـا؛ فإنّهـا أحكـامٌ لا تقبـل التخصيص، إلّا أنّه يمكن أن يفسّر ذلك بأحد وجهين:

الوجه الأوّل: حصول المانع عند هؤلاء الأفراد، إمّا مـن إدراك النكتـة العقلائيّة العامّة، وإمّا من السيرة على طبقها، ولـيس حـصول المـانع في المقـام بدعاً، فإنّه ما أكثر الموانع التي تحول بين الفرد وأوليّاته البديهيّة العقليّة، فكيف ببديهيّاته العقلائيّة التي هي درجةٌ واطئةٌ من الأحكام العقليّـة، كـما أشرنـا في أوّل البحث.

وهذا الوجه هو الذي أشرنا إليه فيما سبق، فراجع.

الوجـه الثـاني: حـصول المزاحمـة في نظـر هـؤلاء الأفـراد بـين نكتتـين عقلائيّتين، مع تقديم النكتة الأُخرى التي لا تقتضي هـذا الـسلوك المعـيّن، أو بين نكتةٍ عقلائيّةٍ وغير عقلائيّة، مع تقديم النكتـة الثانيـة. وهـذا التقـديم إن أخضعه الفرد للذوق العقلائي بدوره، اقتضى تقديم أهمّ النكتتين العقلائيّتين عند المزاحمة، أو تقديم النكتة العقلائيّة عند مزاحمتها لغيرها. إلّا أنَّ هذا الحكم

العقلائي أيضاً يمكن أن تحصل فيه بعض الموانع التي تحول بينه وبين ممارسة نشاطه بحريّة.

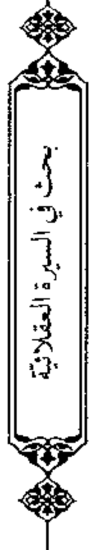
وحيث إنَّ حجّيّة السيرة العقلائيّة لا يمكن إثباتها إلّا بعد تشخيص وجودها في عصر الأئمّة عليهم السلام، فعلى هذا المبنى نستطيع إثبات ذلك ببساطة، بعد أن أثبتنا بالطريقة السابقة كون هذا السلوك سيرةً عقلائيّةً عامّة؛ فإنَّ مجتمع الأئمّة لا يعدو أن يكون أحد المجتمعات العقلائيّة، وليس بدعاً من المجتمعات (سوى ملاحظتين سوف تأتي). إذن، فهذا السلوك متوفّر فيه.

إلّا أنّنا في المقام نكون في حاجةٍ إلى إثبات شيئين عن طريق النقل التاريخي، لنعرف أنّهما كانا متوفّرين في ذلك العصر؛ لتتمّ عندنا عناصر السيرة العقلائيّة. وبالمقدار الذي استطعنا أن نُحصّل الاطمئنان أو العلم بالنقل التاريخي، نستطيع أن نطمئنّ أو نعلم بوجود السيرة في ذلك العصر، وإلّا فاحتمال وجود هذين الشيئين موجودٌ ولا يمكن دفعه.

وأحد هذين الأمرين: هو عدم المانع وعدم المزاحم، وأنّه لم يكن في ذلك العصر مانعٌ يمنع المجتمع من ممارسةٍ عقلائيّةٍ في هذا السلوك، مع العلم في المقام أنَّ الموانع الاجتماعيّة والمزاحمات العقلائيّة وغير العقلائيّة غير مضبوطة، وليس لها ضابطٌ معيّن، فيجب بذل الدقّة التامّة في الموضوع.

وثاني هذين الأمرين: هو توفّر شرط السيرة العقلائيّة إذا كانت سيرةً مشروطةً تتعلّق بموضوعٍ معيّن، فيجب إحراز وجوده في ذلك العصر، أمّا إذا احتمل كونه قد فقد في ذلك العصر بالخصوص، أو أنّه نشأ بعد ذلك العصر بمدّةٍ من الزمان، فلا يمكن إثبات السيرة على مقتضاه، كما هو واضح.

إلّا أنّنا يمكننا أن نسلك مسلكاً آخر، نستغني فيه عن اشتراط هذين



الأمرين، كما نستغني فيه عن أصل التقريب، وذلك: بـأن نقـول: إنَّ الـشارع بصفته سيّد العقلاء وقائدهم وموجّههم نحو شاطئ الخير والكمال، مـدركٌ للنكات العقلائيّة التي يدركونها، ومتفهّمٌ لوجهة حكمتها ومصلحتها، فإنّها بصفتها حكماً صادراً عن الذات العاقلة، لا يقلّ في واقعيّته عن سائر الأحكام العقليّة، وبما أنّه تبارك وتعالى يدرك الأُمور الواقعيّة فهو يدرك هذه الأُمـور لا محالة.

وهو يدرك ذلك لا بصفتها منطبقةً عليه نفسه؛ فإنَّ حكم الذات العاقلة بهذه النكات ليست أحكاماً عقليّة، وإنّما هي أحكامٌ صادرةٌ عن الذات العاقلة لأجل ضمان سعادتها وكمالها في معاشها ومعادها، وهذا ممّا لا ينطبـق عـلى الله عزّ وجلّ، وإنّما يـدركها الـشارع بـصفتها نكـاتٍ تتعلّـق بـالعقلاء، وهـي في مصلحتهم ولأجل التوصّل بهم إلى كمالهم[1].

ومن ثَمَّ فالشارع يجعل من هـذه النكـات غرضـاً سـامياً مـن أغـراض تشريعه، بل يمكن أن نقول: إنّه يجعلها من أهمّ أغراضه، بحيث تكون مقدّمةً وحاكمةً على الأغراض الأُخرى، وعلى هذه الأغراض يبني جملـةً كبـيرةً مـن تشريعاته إن لم نقل تشريعاته كلّها؛ فـإنَّ جميـع تـشريعاته إنّـما هـي تـستهدف الكمال والسعادة للعقلاء، وهذا هو نفس الهدف الذي تحكم من أجله الـذات العاقلة بهذه النكات.

إذن نعرف أنَّ إمضاء الـشارع للـسيرة العقلائيّـة - بـما هـي عقلائيّـة - ضروريٌّ، بـل ذاتيّ، ولـيس أكثـر مـن أنّـه تبنّـى نفـس النكـات فبنـى عليهـا تشريعاته، بل إنَّ لفظ الإمضاء في غير محلّه، كما هو واضح. بـل هـو تـبنٍّ لهـا،

(١) لذا نقول: إنّه يدرك ذلك بصفته سيّد العقلاء لا بصفته أحد العقلاء (منهﷺ).



ودعوةٌ إليها، وأمرٌ مشدّدٌ باتّباع مقتضيات توجيهاتها.

ومن هذا نعرف أنَّ غرض الشارع لا يمكن أن يتعلّق بعدمها، وخاصّة بعد أن كانت مقدّمةً على سائر أغراضه.

إذن، فيتّضح لنا الآن بجلاء: أنَّ الشخص الممارس إذا عرف أنَّ هذا السلوك نابعٌ عن النكتة العقلائيّة العامّة مطلقةً أو مشروطة، فهو يعرف قهراً وضرورةً تبنّي الشارع لها وموافقته عليها، ولا يحتاج في هذا إلى أكثر من ذلك.

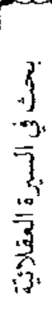
وبهذا نستطيع أن نستغني عن الشرطين اللذين أخذناهما في المسلك السابق، بل إنّنا الآن لا نشترط حتّى وجودها في زمان التشريع، بل إنَّ مجرّد إدراكنا القطعي بطريقتنا الاستنباطيّة السابقة، بأنَّ هناك نكتةً عقلائيّةً عامّة، يكفي في إثبات الإمضاء، وما هو أكثر من الإمضاء، سواءٌ كانت هذه السيرة متحقّقةً في زمان التشريع أو لم تكن، وسواءٌ كان عدم وجودها لمانعٍ هناك أو لعدم تحقّق شرطها.

نعم، يبقى أن نعرف أنَّ العقلاء عندما أدركوا نكتتهم العقلائيّة، طبّقوا سلوكهم الخارجي على مقتضاها، ومن هنا نشأت السيرة العقلائيّة، كما عرفنا تفاصيله فيما سبق.

إلّا أنَّ موافقة الشارع الضروريّة القطعيّة على أصل النكتة لا يعني بحالٍ موافقته على صحّة التطبيق، وأنَّ هذا الفعل الخارجي الذي سلكه العقلاء محقّقٌ لتلك النكتة، وناقلٌ لها من عالم الفكر إلى عالم الخارج، بل لعلّه يرى أنَّ هذا السلوك ينافي تلك النكتة ويجافيها.

وهذا الاحتمال يمكن دفعه بأحد وجوه:

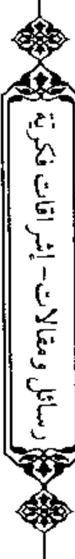
الوجه الأوّل: إثبات إمضاء الشارع لهذا السلوك بعد إثبات وجوده في



عصر التشريع، بالوجه السابق. وبهذا تجدّدت الحاجة للوجه السابق، فتأمّل.

الوجه الثاني: القطع الوجدانيّ، الذي قد يحصل للممارس لمدى وضوح السلوك في نظره، بأنَّ هذا السلوك مطابقٌ لهذه النكتة ومحقّقٌ لها، وأنَّ هذا أمر واقعيٌّ يدركه الشارع لا محالة.

الوجه الثالث: وجود الأمر على طبق هذا السلوك أو النهي عن خلافه، أو بالعكس؛ فإنّنا بعد أن عرفنا أنَّ النكتة العقلائيّة هي من أهمّ أغراض المولى، نعرف أنَّ الأمر بالسلوك أو النهي عن تركه يدلّ على أنَّ هذا السلوك يحقّق ذلك الغرض لا محالة، كما أنَّ العكس - وهو النهي عن هذا السلوك أو الأمر بخلافه- يدلّ على أنَّه لا يحقّق هذا الغرض، الذي هو النكتة العقلائيّة، فنعرف أنَّ الشارع لا يرى أنَّ هذا السلوك منسجمٌ مع النكتة التي نشأ منها.



إلَّا أنَّه من الواضح أنَّ هذا الوجه الثالث لا يفيدنا في استكشاف الحكم الشرعي من السير العقلائيّة الموجودة في عصر الأئمة عليهم السلام، إلَّا أنَّه لا محالة يفيدنا في صورة تجدّد بعض الموضوعات الخارجيّة، وحدوث سيرةٍ عقلائيّةٍ معيّنةٍ بالنسبة إليها، تلك السيرة التي اصطلحنا عليها بالسيرة المشروطة، وهذه السيرة بعد فرضها عقلائيّةً ناشئةً حتماً من نكتةٍ عامّة، تحكم بها الذات العاقلة، على ما سبق برهانه.

ونحن في المقام نعرف رأي الشارع المقدّس في هذه النكتة، وهو موافقته عليها، إلَّا أنّنا لا نعرف رأيه في انسجام هذا السلوك المشروط معها، عندئذٍ نبحث في أحكامه التي سبق أن عرفناها من أدلّتها، فإن وجدنا أنَّه ينهى عن هذا السلوك، إذن فهو لا يراه منسجماً مع تلك النكتة، وإن وجدناه يأمر به، إذن فهو يراه منسجماً معها، ومحقّقاً لها في عالم التطبيق.

فهذه هي صورة انتفاعنا بهذا الوجه الثالث، وهي صورةٌ صحيحة، فتأمّل[1].

وممّا ذكرنا ظهر أنَّ معنى النهي عن السيرة العقلائيّة ليس هو النهي عن النكتة العامّة المدرَكة لهم، والتي يصدرون عنها في مقام السلوك؛ فإنَّ مثل هذا السلوك كما عرفنا لابدَّ وأن يكون مقبولاً من قبل كلٍّ من العقلاء والشارع.

كما أنَّه ليس معنى النهي عن السيرة: النهي عن السلوك المنسجم مع تلك النكتة والمحقّق لها بحسب الخارج، وإنَّما النهي عن السيرة العقلائيّة يمكن أن يرد على أحد أمرين:

١. السلوك العامّ الذي تخيّله العقلاء منسجماً مع النكتة التي يدركونها، ومن ثَمَّ داوموا عليه، إلّا أنَّ الشارع بحكمته البالغة، ولأنّه سيّد العقلاء وقائدهم إلى شاطئ الخير والكمال، يعلم بعدم انسجام هذا السلوك مع النكتة. وحيث إنَّه يجعل هذه النكتة من أغراضه المهمّة، فيكون هذا السلوك مفوّتاً لغرضه، فينهى عنه لذلك.

٢. النهي عن السلوك العامّ الذي يقوم به العقلاء، لا من حيث كونهم عقلاء، أي: أنَّه ليس نابعاً عن نكتةٍ تحكم بها الذات العاقلة بما هي عاقلة، بل [هو] صادرٌ عن نكاتٍ أُخرى غريزيّة، وحاجاتٍ بايولوجيّة، ومثل هذه الحاجات وإن كان معترفاً بها من قبل الشارع، إلّا أنّه بأوامره ونواهيه ينظّمها ويضع لها المنهج المعيّن للسير نحو الكمال، وعدم الانحطاط بصاحبها إلى مستوى الحيوان.

---

(١) وجهه: أنّها تدور حول استكشاف السيرة من الحكم الشرعي، لا الحكم الشرعي من السيرة، وهذا خلاف المفروض. فتأمّل (منهقُدِّسَ سِرُّهُ).



ومن ثَمَّ قد لا يكون السلوك العامّ في المقام داخلاً في المخطّط العامّ الذي يضعه الشارع في هذا السبيل، ومن ثَمَّ يكون مفوّتاً لغرضه ومخالفاً لبعض أوامره ونواهيه، ومن ثَمَّ ينهى عنه بدوره.

تتمة وتوضيح

هذا هو الكلام في استكشاف الحكم الشرعي من نفس السلوك العقلائي.

أمّا أنّه هل يمكن استكشاف الحكم الشرعي من نفس النكتة العقلائيّة المدركة للذات العاقلة، وإن لم يحرز السلوك عليها بحسب الخارج، وذلك بأن يقال: بأنَّ هذه النكتة من أهمّ أغراض المولى، إذن فهو يجعلها ملاكاً لتشريعاته، وهذا الحكم - المراد معرفة رأي الشارع فيه- منسجمٌ مع تلك النكتة وذلك الملاك، إذن فهو ممّا يوافق عليه الشارع ويتبنّاه، فيكون من قبيل العلّة المنصوصة التي يمكن أن يقاس عليها جملةٌ من الأحكام التي يقطع بتوفّر نفس العلة فيها.

وهذا التقريب لا يكون تامّاً إلّا إذا أحرزنا انسجام الحكم مع النكتة العقلائيّة، أو كونه صغرى لها ومن بعض مصاديقها، أمّا الثاني فواضح، ومثاله: أنّنا إذا أردنا أن نعرف رأي الشارع في ركوب السيارة - مثلاً- فنقول: إنَّ ركوبها ممّا يتوقّف عليه حسن التعايش (وهذه صغرى مدركة بالوجدان)، وحسن التعايش نكتةٌ عقلائيّةٌ رئيسيّةٌ يوافق عليها الشارع ويجعلها من أهمّ أغراضه، (وهذه كبرى مستنبطةٌ بالطرق السابقة).

أمّا كونها نكتةً عقلائيّة، فبالطريقة الاستنباطيّة. وأما موافقة الشارع، فمن دليل الملازمة بين رأي العقلاء من حيث هم عقلاء ورأي الشارع. إذن



فالشارع يوافق على ركوب السيارة.

وأمّا بالنسبة إلى إحراز انسجام الحكم مع النكتة العقلائيّة، فإننا ينبغي أن نحرز موافقة الشارع على هذا الانسجام بأحد الطرق الثلاثة السابقة. وذلك: أنَّ للعقلاء في استنتاجهم لزوم الجري على السلوك المعيّن قياساً ارتكازيّاً مكوّناً من صغرى وكبرى، تكون نتيجته هو لزوم السلوك على طبق الصغرى، باعتبار انطباقها على الكبرى. فإذا أحرزنا موافقة الشارع على انطباق الصغرى على الكبرى، كفى في استنباط الحكم الشرعي منه، بدون لزوم أن نلاحظ في المجتمعات البشريّة وجود سلوكٍ على ذلك؟

أمّا الكبرى، فهو حكم العقلاء بهذه النكتة الرئيسيّة، وهي: ضرورة حسن التعايش بين البشر، هذه النكتة التي لا نتعقّل نكتةً أعمق ولا أرسخ في أذهان العقلاء منها، بل لعلّها الكبرى الكليّة الوحيدة التي تحكم بها الذات العاقلة، والتي لا تشاركها في رتبتها أيّ قضيّةٍ عقلائيّةٍ أُخرى، وإنَّها تكون لها من قبيل التطبيقات والمصاديق، وهذه هي النكتة التي قلنا بأنَّ الشارع يوافق عليها ويجعلها من أغراضه الرئيسيّة، بعد أن عرفنا أنّه تبنّاها، وبنى عليها أكثر أحكامه، ولنا من القرآن من أمثال: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾[1] و﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾[2] فيه خير برهانٌ على ذلك، ممّا يثبت الملازمة بين رأي الشارع ورأي العقلاء بخصوص هذه الكبرى.

أمّا الصغرى، فهي التطبيقات التي يحكم بها العقلاء كمصاديق لهذه الكبرى؛ باعتبار أنَّها محقّقةٌ لها وباعثةٌ لها إلى عالم التطبيق، وذلك كحكمهم بأنَّ التملّك

(١) سورة البقرة، الآية: ١٧٩.

(٢) سورة الحجرات، الآية: ١٣.

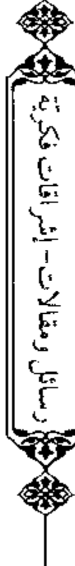


بالحيازة أو تصديق العادل أو الأخذ بظواهر الكلام ممّا يتوقّف عليه التعايش.

ثُمَّ إنَّ العقلاء يرتّبون سلوكهم العقلائي على ذلك فيصدّقون العادل بحسب الخارج، ويتملّكون بالحيازة، ويأخذون بظواهر الكلام.

ونحن في مقام معرفة الحكم الشرعي، لابدَّ أن نرجع إلى الصغرى لنعرف مدى موافقة الشارع عليها، فإن وجدناه - بأحد الطرق الثلاثة السالفة- موافقاً عليها، تمَّ لدينا الحكم الشرعي، بدون حاجةٍ إلى إحراز السلوك الخارجي، وإنّما يكون السلوك الخارجي منبّهاً لنا في هذا السبيل.

فلو صادف أن التفتنا إلى صغرى من هذا القبيل، وأنَّ الشيء الفلاني ممّا يتوقّف عليه حسن التعايش، وأنَّ الشارع يوافق على هذا التوقّف، أمكننا الحكم به، وإن لم يكن هناك سلوكٌ من العقلاء على طبقه؛ لاحتمال غفلة العقلاء عنه.



وأمّا إذا لم نستطع إحراز موافقة الشارع على هذه الصغرى، فلا يمكننا استنباط الحكم الشرعي منه، أمّا إذا وجدنا نهياً عن السلوك المعيّن، فنعرف أنّه لا يوافق على صغراه، كما أنّنا قد نجد نهياً عن الصغرى بعنوانها، من قبيل ما وجدنا في آية تحريم الغيبة من التعليل بأنّها لا تنسجم مع حسن التعايش، فنعرف حينئذٍ أنَّ الشارع لا يوافق على السلوك المنبثق منها، وأنَّ العقلاء كانوا مخطئين في التطبيق.

وبهذا اتّضح أنَّ المدار في استنباط الحكم الشرعي هو إحراز الصغرى، وليس ضمّ السلوك إليها إلّا كضمّ الحجر إلى جنب الجدار.

وبهذا نعرف الوجه في كثيرٍ من النكات التي قلناها في صلب البحث، فراجع.

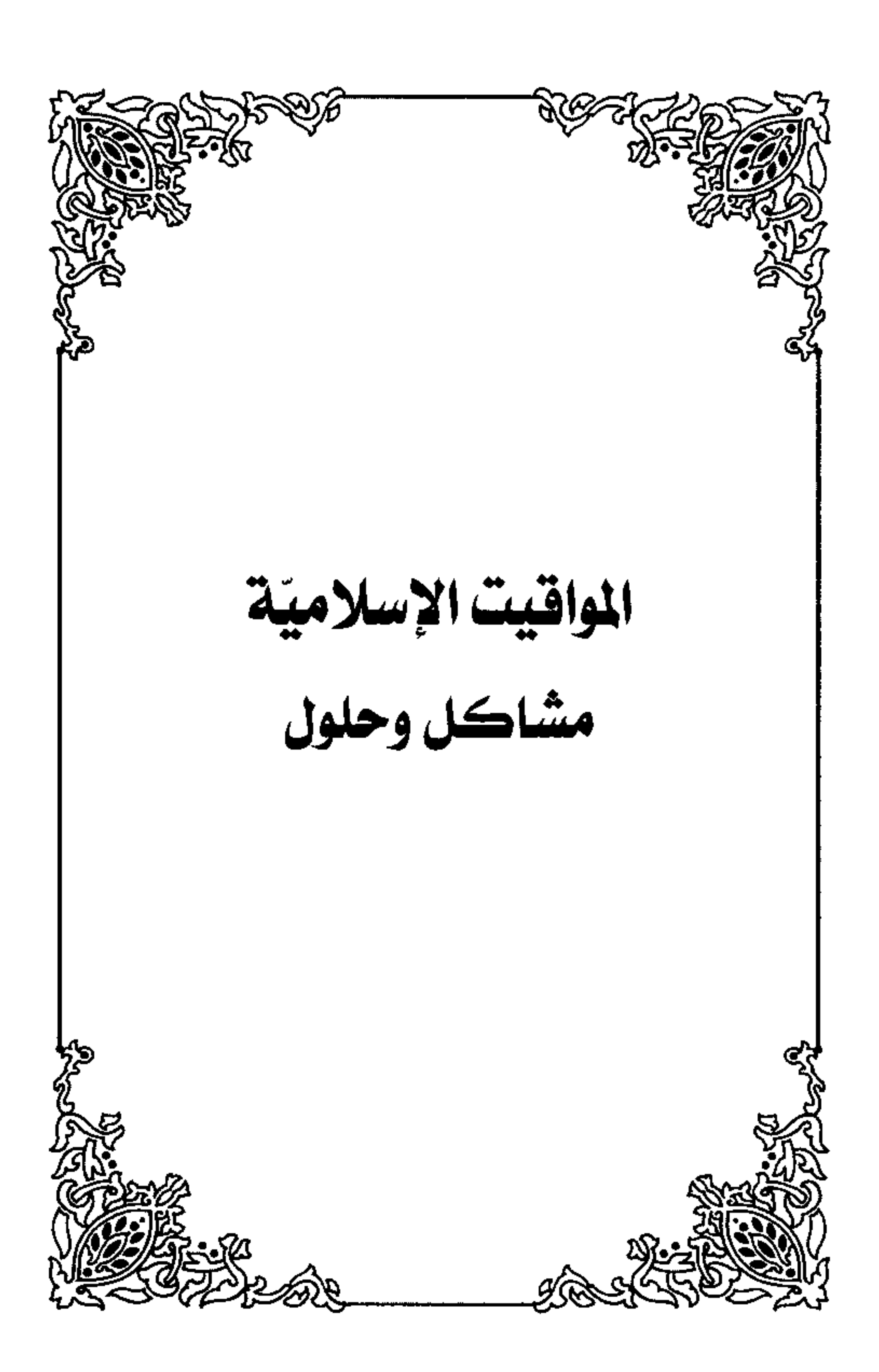
كما أنَّ هذا يفسّر استشهاد الفقهاء بالسيرة العقلائيّة من دون أن يتصدّى الفقيه للفحص عن السلوك الخارجي، ولا عن إسناده التاريخيّ لإحراز وجوده في عصر الأئمّة عليهم السلام، فتأمّل.

بقي أن نعرف نكتةً مختصرةً في هذا الصدد، هو الفرق بين مثال السيارة ومثال الأخذ بظواهر الكلام، وملخّص الفرق: أنَّ الصغرى يمكن أن تكون على شكلين ونحوين: صغرى وجدانيّة مستنتجة من التجربة الخارجيّة، ولا تمتّ إلى الحكم العقلائي بصلة، والإنسان يقطع بها بصفته مجرّباً لا بصفته عاقلاً، كمثال ركوب السيارة، فإنَّ توقّف حسن التعايش على ركوبها - على تقدير ثبوته- إنّما هو مستقى من التجربة لا من الحكم العقلائي، وكذلك توقّف حسن التعايش على لبس الثياب وسكنى الدور مثلاً.

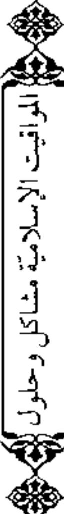
وفي مثل ذلك يكون القياس مركّباً من كبرى عقلائيّة، وصغرى وجدانيّة تجريبيّة. وفي مثله لا نحتاج إلى موافقة الشارع على الصغرى؛ فإنَّ الشارع كغيره من حيث إدراك هذه القضيّة، فإنَّها على تقدير ثبوتها من الأُمور الواقعيّة التي لا دخل للشارع ولا للعقلاء فيها، تماماً كغليان الماء على درجة ١٠٠ مئويّة من الحرارة.

وأُخرى: تكون الصغرى عقلائيّة أيضاً (يصدّق بها الفرد بصفته عاقلاً لا بصفته مجرّباً) كحكمهم بأنَّ الأخذ بظواهر الكلام أو تصديق العادل، ممّا يتوقّف عليه المعاش، وفي مثله نحتاج إلى إحراز موافقة الشارع عليه؛ لاحتمال خطأ العقلاء في التطبيق في نظر الشارع.





المواقيت الإسلاميّة
مشاكل وحلول



المواقيت الإسلاميّة مشاكل وحلول[1]

بسم الله الرحمن الرحيم

-١-

هذا الكتاب[٢]، مهما كان في واقعه، لا شكّ أنّه ينفع المسلمين عموماً وينفع الحوزة الشريفة خصوصاً. أمّا فائدته للمسلمين عامّةً؛ فلأنّه محاولةٌ جادّةٌ لحلّ مشكلةٍ حادّةٍ عالميّةٍ للمسلمين عن أوقات الصلاة، وقد حاول المؤلّف فيه- في مجموع ما أفاده- سدّ جميع الثغرات الممكنة والمعروضة بهذا الصدد، وهذا ما سنبحثه في الفقرات التالية من هذه المقدّمة.

وأمّا فائدته للحوزة الشريفة، وخاصّةً أولئك الذين يميلون إلى المنهج التقليديّ القديم، ويحاولون جهد الإمكان إبقاء ما كان على ما كان؛ فإنَّ هذا الكتاب سيكون لهم إشارةً واضحةً وتنبيهاً صريحاً على أُمورٍ دخيلةٍ في دينهم الإسلاميّ المقدّس أعظم الدخل ويحتاجها الناس أعظم الاحتياج، ومع ذلك فهو ممّا لم يمرّ في أذهانهم ولم يفكروا فيه إلّا قليلاً، أو لم يفكروا فيه إطلاقاً.

---

(١) كُتب هذا البحث مقدّمة لكتاب: (المواقيت الإسلاميّة) لمحمّد الياس. المطبوع في عام ١٩٨٩م باللّغة الإنجليزيّة. ثُمَّ ترجم إلى العربيّة مع مقدّمة السيّد الشهيد محمّد الصدر قُدِّسَ سِرُّه في عام ١٩٩٧م في النجف الأشرف.

(٢) أي: كتاب (المواقيت الإسلاميّة).

والأمثلة على ذلك من هذا الكتاب عديدةٌ، نذكر منها ما يلي لا على سبيل الحصر أوّلاً، ولا باعتبار الشهادة بصحّتها جميعاً ثانياً، بل لمجرّد كونها- بكلّ تأكيد- إثارةً لمسائل ومشاكل حقيقيّةٍ ومعاشةٍ من الناحيتين النظريّة والعمليّة في عالم اليوم.

فإنَّ هناك منّا مَن لا يعرف أنَّ هناك بلاداً لا تزول فيها الحمرة المغربيّة حتّى يطلع الفجر، وأين تقع هذه البلاد، وأنَّ هناك بلاداً لا يوجد فيها فجرٌ في عددٍ من أيّام السنة، وبلاداً لا يوجد فيها زوالٌ كذلك، وبلاداً لا يمكن فيها رؤية هلال أوّل الشهر غالباً أو دائماً، وهكذا.

ولا شكَّ أنَّ كلّ هذه الأُمور وغيرها مهمّ فقهيّاً ومتشرّعيّاً.

وكذلك منّا مَن لم يلتفت إلى إمكان معرفة أوقات الصلاة عن طريق الحساب الرياضيّ أو الهندسيّ أو الفلكيّ، وإنّما يأخذها ساذجةً وطبيعيّةً كظاهرةٍ متكرّرةٍ كلّ يوم.

ولا يُعلم أنَّ مِن القدماء مَن بحث ذلك[1]، ومِن المتأخّرين مَن بحثه أيضاً[2]، ومِن المعاصرين الآن مَن فكّر فيه أيضاً وحاول البتَّ في كثيرٍ مِن مسائله[3]، لكنّنا هنا نحاول أن نُعرض بوجوهنا عن كلّ ذلك ونعتبره ممّا لا حاجة إليه، وممّا لا يمكن التعرّف عليه أو التوصّل إليه.

---

(١) أُنظر- على سبيل المثال-: إزاحة العلّة في معرفة القبلة، لشاذان القمّي.

(٢) راجع منهاج الملّة في بيان الوقت والقبلة، للمولى عليّ علياري الغرويّ، وإرصاد الأدلّة في معرفة الوقت والقبلة، لأبي المكارم جعفر البحرانيّ.

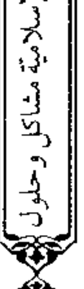
(٣) راجع- على سبيل المثال-: دروس في معرفة الوقت والقبلة، للعلّامة الكبير الشيخ حسن زادة آملي.

ولئن قال المشهور في الفقه[1]: (إنَّه لا حجّيّة في الحساب والجداول في ثبوت الهلال أوّل الشهر)، فإنَّ هذا ممّا لم يقل به أحدٌ بالنسبة إلى أُمورٍ أُخرى، كثبوت الخسوف والكسوف والفجر والزوال وغيرها كثير، كلُّ ما في الأمر أنَّ الحساب يجب أن يكون منتجاً للاطمئنان ليكون معتبراً شرعاً.

وأيضاً فإنَّ منّا الكثيرين مَن لم يفكّر بتدخّل العوامل العديدة في أوقات الصلاة كظاهرة التشتّت والحرارة والغبار وغيرها، كما تتدخّل عوامل عديدةٌ في تحديد الهلال، كقوى جاذبيّة النجوم في المنظومة الشمسيّة والحضيض الشمسيّ والقمريّ وغير ذلك.

كما أنَّ أحداً منّا لم يكن يفكّر، حتّى أنا قبل قراءة هذا الكتاب، بأنَّ انخفاض الشمس تحت الأُفق بمعدل ١٨ درجة شرقاً أو غرباً لها دخلٌ في ظهور وبقاء الشفق الشرقيّ أو الغربيّ، وهذا معناه أنَّ له دخلاً محتملاً في وجود الفجر من ناحية، وفي انتهاء الحمرة المغربيّة من ناحيةٍ أُخرى.

ويصلح - ولو كأُطروحةٍ محتملةٍ على أيّ حال- لتفسير ما ورد: من أنَّه إذا زالت الحمرة فقد غربت الشمس عن شرق الأرض وغربها[2]، يعني: غروباً أكيداً ومتكاملاً.



---

(١) راجع الحدائق الناظرة ١٣: ٢٦٩، وجواهر الكلام ١٦: ٣٦٣، عدم ثبوت الهلال بالجدول، ومستند الشيعة ١٠: ٤٠٦، عدم اعتبار الجدول والعدد والتطوّق وغيبوبة الهلال....

(٢) ذلك ما ورد عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن ابن أبي عمير عن القاسم بن عروة عن بريد بن معاوية العجليّ، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «إذا غابت الحمرة من هذا الجانب- يعني: ناحية المشرق- فقد غربت الشمس في شرق الأرض». تهذيب الأحكام ٢: ٢٩، باب أوقات الصلاة وعلامة كلّ وقت منها، الحديث ٣٦.

إنَّ هـذه المـشكلات معروضـةٌ بالتفـصيل في هـذا الكتـاب، في حـدود اختصاص موضوعه، وهو أوقات الصلاة، ومن ثَـمَّ فهـو يعتـبر فاتحـاً لبـابٍ مهمّةٍ في الدين، مهما كان رأيه حول تفاصيل الموضوع.

وهذا الفتح وإن لم يكن هو أوّل مَن قام به ولن يكـون هـو الأخـير، إلّا أنّني أعتبره أهمّ مَن قام به بدقّةٍ وتفصيل.

وقصارى ما أُريده الآن هو فتح هذا البـاب، وإلفـات النظـر إليهـا بـنفس الدقّة والتفصيل في حوزتنا الشريفة وكلّ المؤمنين، وخاصّة - كما قلـت - أولئـك الذين يميلون إلى بقاء ما كان على ما كان؛ ليعرفوا ويعرف الآخـرون مـدى خطـأ هذا الاتّجاه التقليديّ في الدين، وأنّه سيسبّب حرمان نسبةٍ ضخمةٍ مـن المـسلمين من اليقين بصحّة صلاتهم وصومهم وحجّهم... إلى غير ذلك من الفرائض.

وهذا الكتاب، وإن كان خاصّاً بأوقات الـصلاة، إلّا أنّنـا بعـد التفـاتٍ بسيط، نستطيع أن نجعله (رأس الخيط) في إثارة سائر المشكلات التي تتوقّف على حلّها الشعائر الإسلاميّة، ومن ثَمَّ طاعة الله سـبحانه عـلى وجـه الأرض، بما فيها الصوم والحجّ وسائر العبادات وسائر المعاملات.

عـسى الله أن يوفّـق المفكّـرين المخلـصين، بالتـدريج، للنظـر بتلـك المشكلات واستخلاص أجوبتها الحقيقيّة من الكتاب والـسنّة خاصّـة، ومـن سائر العلوم عامّة، والله وليّ التوفيق.

-٢-

وحيث إنّني لم آلُ جهداً في فتح ذلك الباب والإلفات إلى المهمّ من تلك المشاكل في كتابي (ما وراء الفقه) الذي حاولـت التوسـع فيـه في هـذا المجـال

جهد الإمكان، إلَّا أنَّ النقص المهمّ فيه كان في المؤلِّف نفسه؛ لأنَّه ليس من أهل الاختصاص في غير العلوم الشرعيّة، كالفلك والهندسة والرياضيّات والفيزياء والكيمياء وغيرها، وإنَّما له اطّلاعاتٌ ثقافيّة عامّةٌ في كلٍّ منها.

فقد استعملتها في ذلك الكتاب، إلَّا أنَّه ليس استعمال الاختصاص وأهل الخبرة في تلك العلوم، ومن ثَمَّ لم يكن البحث - مهما كان موسّعاً - مخوّلاً أن يبلغ الغاية المطلوبة له.

نعم، هو فتحَ الباب وألفتَ الآخرين إلى المشكلات، وهذا هو غاية مقصوده، وأمّا الحلول الرئيسيّة فبقيت محتاجةً إلى مزيدٍ من البحث والتمحيص.

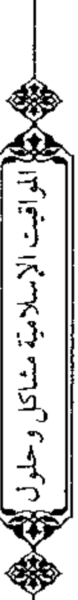
فإذا التفتنا إلى جنب ذلك إلى حقيقتين:

إحداهما: حاجة العلوم الدينيّة عموماً والفقه خصوصاً، إلى كثيرٍ من البحوث الاختصاصيّة من مختلف العلوم، وليس في واحدٍ منها أو اثنين فقط، بل يمكن القول إنَّها في حاجةٍ إلى كلِّ العلوم وإلى جميع الاختصاصات.

ثانيهما: أنَّه لا يوجد على وجه الأرض، مَن يعرف كلَّ الاختصاصات. بطبيعة الحال؛ فإنَّ هذا خارجٌ عن طوق القدرة البشريّة.

إذن نعرف: كيف أنَّ الحاجة الدينيّة تقتضي تظافر الجهود من كثيرٍ من الاختصاصيّين في بحث كلِّ جانبٍ ممكنٍ من الدين والفقه والعقائد والتفسير وغير ذلك، كلٌّ في مجال اختصاصه وعمله، ولا شكّ أنَّ عدداً من هذه البحوث موجودةٌ إلى حدٍّ ما، إلَّا أنَّ المتوقّع هو المزيد بطبيعة الحال؛ للحاجة الماسّة إليه.

المهمّ أنَّ هذا الكتاب إذا نسبناه إلى (ما وراء الفقه)، فسنجد فيه نقطتين متشابهتين:



الأُولى: أنَّ موضوعه ومجال بحثه يعتبر أيضاً (ما وراء الفقه) بالمعنى العامّ، وهو كلّ بحثٍ مرتبطٍ بالفقه من خارجه، لو صحّ التعبير. ولا شكّ أنَّ هذا الكتاب كذلك.

الثانية: أنَّ بينهما نحواً من التعاون، من فتح الباب وإلفات الآخرين إلى المشاكل المعاصرة التي يعيشها الناس تجاه بعض المشاكل الاجتماعيّة والدينيّة.

غير أنَّ هذا الكتاب يعتبر خطوةً إلى أمام عن كتابي (ما وراء الفقه)؛ باعتبار كونه اختصاصياً في الفلك والرياضيّات، وإن كان (ما وراء الفقه) يتقدّم عليه بنقطة قوّةٍ أُخرى، وهو البتّ بالموضوعات وإعطاء أحكامٍ واضحةٍ ومحدودةٍ لها، بخلاف هذا الكتاب، فإنّه يكاد أن يقتصر على إثارة المشكلة بدون إيجاد حلٍّ نهائيٍّ مناسب لها، كما هو واضحٌ لمن يقرأ فصوله الأخيرة، وإن كان المؤلّف قد حاول ذلك - على أيِّ حالٍ - بمقدار إمكانه.

-٣-

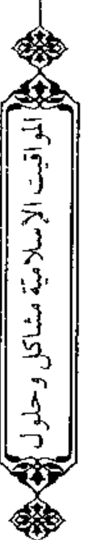
لا تقتصر فوائد هذا الكتاب على الموضوع الرئيسيّ له، بل تتعدّاه إلى أُمورٍ أُخرى عديدةٍ قد تكون جانبيّةً بالنسبة إليه، إلّا أنّها ملفتةٌ للنظر وصحيحةٌ في نفس الوقت، فأودّ هنا التركيز عليها باختصار؛ لكي يتسنّى للقارئ التركيز عليها خلال قراءته للكتاب.

لأنَّ المؤلّف تحدّث طويلاً في الفصول الأُولى من كتابه عن تاريخ التوقيت والتقويم والعمل البشريّ فيه خلال أجيالٍ تاريخيّةٍ متطاولةٍ من الزمن ابتداءً بالسومريّين والكلدانيّين ومروراً بما يسمّى بالقرون الوسطى وما يسمّى بعصر النهضة، وانتهاءً بالعصر الحاضر.

وهذا ينتج عدّة نتائج نشير إليها تباعاً، وإن لم يكن المؤلِّف قد ركّز عليها فعلاً. كلّ ما في الأمر أنّنا يكفينا هنا قناعته بها أوّلاً، وقناعة المصادر السابقة عليه والتي اعتمد عليها في بحثه ثانياً، وهي مصادر أكثرها أوربّي ومسيحيّ، فإن كان هناك شيءٌ من نقاط الضعف لهم، إذن نكون قد أخذناه من أهله لا من الغرباء لو صحّ التعبير، فيكون منهم إقرارٌ بالنقص، وإقرار العقلاء على أنفسهم جائز، كما هو منطوق القاعدة.

وهذا ما سأذكره الآن في النقاط التالية.

ـ ٤ ـ



فمن ذلك أنَّ التاريخ الميلاديّ المتعارف في الوقت الحاضر، كقولنا إنَّ هذه السنة هي ١٩٩٦ ميلاديّة، مهما بدا واضحاً وعالميّاً ومسلّماً، فهو قابلٌ للمناقشة من عدّة وجوه، بحيث يصبح في النهاية وهماً من الأوهام لا أكثر ولا أقلّ.

الوجه الأوّل: ما ذكره المؤلِّف (ص١٧): من أنّه لا يوجد دليلٌ على تاريخ الميلاد من الإنجيل، وهذا صحيحٌ وواضحٌ لمن راجع الإنجيل السائد أكيداً.

الوجه الثاني: ما قاله أيضاً (ص١٨): من أنَّ الجدال حول هذا الموضوع بين الطوائف المسيحيّة لا زال غير محسوم.

الوجه الثالث: قوله: يعتقد أنَّ قيامة المسيح كانت يوم أحد (ص٢٠)، وواضحٌ من السياق أنّه مجرّد اعتقادٍ ولا منشأ له من الصحّة.

الوجه الرابع: ما ذكره أيضاً (ص١٨): من أنَّ الصحيح لميلاد المسيح

يكون محصوراً بين ٦- ١٥ من أيّام الشهر الثاني عشر الشمسيّ، وهذا معناه أنَّ الصحيح لا زال مردّداً، وسيبقى كذلك، فضلاً عن الاحتمالات الأُخرى.

الوجه الخامس: أنَّ اختلاف التقويمين (اليوليانيّ)[1] و(الكريكوريّ)[2] يؤثّر في ذلك لا محالة، كما ستعرف تفاصيل ذلك فيما يلي من البحث.

الوجه السادس: مقاومة (البروتستانت)[3] و(الأرثوذكس)[4] للتقويم

---

(١) التقويم «الروميّ» أو «اليوليانيّ»: هو تقويم فرضه يوليوس قيصر في سنة ٤٦ ق.م. ودخل حيّز التنفيذ عام ٤٥ ق.م. يحاول التقويم «اليوليانيّ» محاكاة السنة الشمسيّة، ويتكوّن من ٣٦٥ يوماً مقسّمة على ١٢ شهراً. أُنظر: الموسوعة العربيّة الميسّرة: ١٠١٩.

(٢) أغلب دول العالم تتّبع اليوم «التقويم الكريكوريّ»، الذي تتكوّن فيه السنة من ٣٦٥ يوماً ويُضاف إليها يومٌ واحدٌ كلّ أربع سنوات وتُسمى عندئذ «بالسنة الكبيسة». بدأ استخدام هذا التقويم في روما سنة ١٥٨٢، وفي السويد بدأ استخدامه سنة ١٧٥٣. أُنظر المصدر السابق.

(٣) حركةٌ دينيّةٌ نشأت عن حركة الإصلاح الدينيّ ومبادئها، والاسم يستعمل للدلالة على معانٍ كثيرة، لكنّه بمعناه الواسع يطلق على الذين لا ينتمون إلى الكنيسة الكاثوليكيّة الرومانيّة، أو إلى كنيسة شرقيّة، وتنطوي البروتستانتيّة على أفكار تحرّريّة في الأُمور الدنيويّة والدينيّة، وكذلك في إعطاء الفرد حريّة التقدير والحكم على الأُمور، وفي التسامح الدينيّ، وهذا مضادّ للتقاليد والسلطة الدينيّة. أُنظر: الموسوعة العربيّة الميسّرة: ٦٨٧، وكذلك الموسوعة الميسّرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ٢: ٦١٥.

(٤) هي إحدى الكنائس الرئيسة الثلاث في النصرانيّة، وقد انفصلت عن الكنيسة الكاثوليكيّة الغربيّة بشكلٍ نهائيّ عام (١٠٥٤م)، وتمثّلت في عدّة كنائس مستقلّة لا تعترف بسيادة بابا روما عليها، وتدعى ارثوذكسيّة، بمعنى: مستقيمة المعتقد، مقابل الكنائس الأُخرى. ويتركّز أتباعها في المشرق؛ ولذا يطلق عليها الكنيسة الشرقيّة. أُنظر الموسوعة الميسّرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ٢: ٥٨٣.

(الكريكوريّ) (ص١٧)، وهو التقويم المتعارف حالياً. وهذا معناه مقاومتهم لكلِّ نتائجه، بما فيه تحديده لتأريخ ميلاد المسيح.

الوجه السابع: أنَّ الكنائس الشرقيّة انشقّت عن الكنائس الغربيّة، واختلفت معها في كثيرٍ من التواريخ، كالاحتفال بيوم (استر) (ص١٨) وغيره، (أُنظر: ص٢٢، أيضاً).

الوجه الثامن: أنَّه لا دليلَ إطلاقاً على التاريخ الميلاديّ ١٩٩٦، يعني: لا دليل على أنَّ المسيح قد ولد في تلك السنة بالضبط، بل المظنون أنَّه قد ولد قبل هذا الموعد بأربع سنين، ومعناه: أنَّ المسيح قد ولد قبل الميلاد بعدّة أعوام.

فقد ذكرت المصادر الموثوقة: أنَّه لا يوجد دليلٌ عليه أكثر من أنَّ كتاباً مخطوطاً قديماً لمؤلِّفٍ مجهول، يذكر فيه ولادة شخصٍ مهمٍّ ذي أوصافٍ صالحة، خلال ملك أحد الملوك في أرض كنعان، وهو قد أورد اسم الملك، إلَّا أنَّه لم يورد اسم المولود، ويُقال: أنَّ المظنون أنَّه المسيح[1].

ومن الضروريّ عندئذٍ أن نحسب تاريخ تولّي الحكم لذلك الملك، وهذا صعبٌ أيضاً بدليلٍ كامل، فإن ضبطناهُ ففي أيّ عامٍ بالتحديد من تاريخ ملكه حصلت الولادة، هذا مجهولٌ بالكامل.

وهذا أيضاً ممّا يشير إليه المؤلِّف ضمناً (ص٢٣)، وأنَّ الشائع: أنَّ المسيح قد ولد عام (٤ ق. م) في النظام الحاليّ، أو (١٧عام) قبل الميلاد، وهذا يعني: أنَّ هذا العام هو عام (٢٠٠٠) تماماً؛ لا أنَّنا نبقى نتوقّعها بعد أربع سنوات.

الوجه التاسع: قال (ص٢٣): ويعتقد أيضاً: أنَّ تاريخ الميلاد يوماً وشهراً، كان خاطئاً أيضاً.

---

(١) راجع ذلك في قاموس الكتاب المقدّس: ٨٦٠، وما بعدها.



الوجه العاشر: أشار المؤلِّف (ص٢٢) إلى الاختلاف في أوّل السنة الشمسيّة، هل هو الأوّل من كانون الثاني، أو هو (١٥ آذار)، كما كان عليه التقليد الرومانيّ، وهذا بطبيعة الحال، ممّا يجعل يوم الميلاد مشكوكاً أيضاً.

الوجه الحادي عشر: قال المؤلِّف (ص٢٣): وبحسب حسابات كاهنٍ روسيّ يُدعى (دونيسيس)[1] يكون ميلاد المسيح عام (AUS ٧٥٤)، ولم تصبح وجهة النظر هذه مقبولةً إلّا بعد مضيّ قرنين ونصف من الزمن.

الوجه الثاني عشر: ما ذكره (ص١٧): مِن أنّه بدأ استعمال شجرة عيد الميلاد في بدايات القرن السابع عشر في مدينة (ستراسبورغ)[2]، إلى تفاصيل استحداث عادة توزيع الهدايا على الأطفال بتلك المناسبة، من قبل الشخصيّة الأسطوريّة المرحة: (بابا نوئيل)[3]، ويُقال: هو تحريف للقدّيس (نيكولاس

---

(١) ديونيسيوس اكسيغيوس (الصغير): من شتسبيا جنوب روسيا وشمال البحر الأسود، وهو الذي وضع التقويم المسيحيّ وكان رئيس دير. مات قبل عام (٥٥٠م). أُنظر: قاموس الكتاب المقدّس: ٨٦٣-٨٦٤.

(٢) مدينة في فرنسا مقرّ المجلس الأوربّي، ترجع شهرتها إلى العصر الرومانيّ، حكم أساقفتها إقليماً واسعاً كأمراء في الإمبراطوريّة الرومانيّة المقدّسة، استولى عليها لويس الرابع العشر (١٦٨١م) فشارك في تاريخ الألزاس، وأخذت باللّغة والتقاليد الفرنسيّة. أُنظر: الموسوعة العربيّة الميسّرة: ١٨٠٧.

(٣) نيقولا: القديس (القرن الرابع)، أسقف ميرا بآسيا الصغرى، عرف برعايته الصبيان والملاحين في اليونان وصقلية وروسيا، يقام عيده في هولندا وغيرها (٦ ديسمبر) وهو يوم عطلة الأطفال، انتقلت عادة الاحتفال بمولده إلى المستعمرين الإنجليز الأوائل في نيويورك عن الهولنديّين وعرف عندهم باسم سانتا كلوز، [المعروف عربيّاً (بابا نويل)]، أُنظر: الموسوعة العربيّة الميسّرة: ٣٤٥٠.

الهولنديّ)[1].

إذن، فلم يكن لكلِّ هذه المعتقدات وجودٌ خلال سبعة عشر قرناً، وهو ما يزيد كثيراً على التاريخ الهجريّ الحاليّ، وإنَّما هو من البدع المتأخّرة – لو صحّ التعبير–.

الوجه الثالث عشر: قول المؤلِّف (ص٢٣): إنَّه تبعاً لحسابات يهود القرون الوسطى، أنَّ خلق العالم يسبق تأسيس روما بـ(٣٠٠٧ سنة)، بينما يعتقد بعض المسيحيّين وفق حسابات يقدّمونها على أنَّها تتراوح بين (٣٢٥١ إلى ٤٧٥٥).

ومهما كان الحكم على ذلك بالصحّة أو بالبطلان، فإنَّه ينتج أيضاً الاختلاف في بداية الميلاد لا محالة.

وقد يخطر في الذهن: أنَّ أكثر هذه الوجوه قديمةٌ ولا أثر لها الآن. فإذا كان القدماء قد اختلفوا في بعض الأُمور، فقد اتّفق المتأخّرون عليها في العصر الحاضر، وهذا يكفي.

وجوابُ ذلك: أنَّ اتّفاق الموجودين في العصر الحاضر على ذلك، إنَّما هو لمجرّد الدعاية والإعلام والتأثير النفسي، وإلَّا فالمتأخّرين إنَّما ينشأ حسابهم من المتقدّمين، فإذا علم الفرد أنَّ المتقدّمين لم يكونوا على صوابٍ في ذلك، فالمتأخّرون أولى بذلك أيضاً.

- ٥ -

يتّضح من الكتاب بكلِّ جلاء: أنَّ الرعيل السابق من الباحثين، على

(١) المصدر السابق.

ما يسمّى بعصر النهضة[1]، إنّما هم من الباحثين المسلمين، من عربٍ وغير عرب، كالبتّاني[2]، والبيرونيّ[3]، والطوسيّ[4]، وقطب الدين

(١) عصر النهضة: مصطلح يطلق على فترة الانتقال من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة (القرون ١٤-١٦)، ويؤرّخ لها بسقوط القسطنطينيّة (١٤٥٣م)؛ حيث نزح العلماء إلى إيطاليا ومعهم تراث اليونان والرومان، ويدلّ مصطلح عصر النهضة غالباً على التيّارات الثقافيّة والفكريّة التي بدأت في إيطاليا في القرن الرابع عشر. وكان أعظم شخصيّات النهضة: ليونارد دافينشي، وميكلانجلو، وماكيافللي. وكان لهذه الحقبة تأثير كبير في الفنّ والعمارة وتكوين العقل الحديث. أُنظر: الموسوعة العربيّة الميسّرة: ٢٢٥١-٢٢٥٢.

(٢) محمّد بن جابر بن سنان الصابئيّ البتّاني أبو عبد الله (٨٥٨-٩٢٩م): رياضيّ وفلكيّ اشتهر بين القرنين الثالث والرابع الهجريّين، وأحد أعلام الفلك عند العرب، برهن على إمكان حدوث كسوفٍ حلقيٍّ للشمس. أهمّ أعماله جداوله المسمّاة بالزيج الصابئيّ، وقد تُرجمت وانتشرت في أوربا في القرن الثالث عشر. عرفت عائلة البتّاني بأنّها من الصابئة مع أنّه هو كان مسلماً. أُنظر: الموسوعة العربيّة الميسّرة: ٦٢٩، وموسوعة عباقرة الإسلام ٥: ٦٨، وموسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين ٣: ١٨١.

(٣) البيرونيّ: أبو الريحان محمّد بن أحمد الخوارزمي (٣٦٢-٤٤٠هـ)، مؤلّف عربيّ من أصل فارسيّ، كان مؤرّخاً ولغويّاً وأديباً وعالماً بالرياضيّات والطبيعيّات والفلك والطبّ والفلسفة والتصوّف والأديان، له كتاب القانون المسعوديّ في الهيئة والنجوم، ووضع معادلة لاستخراج مقدار محيط الأرض يسمّيها علماء الإفرنج (قاعدة البيرونيّ). أُنظر: الموسوعة العربيّة الميسّرة: ٨٧٧، وموسوعة عباقرة الإسلام ٥: ٧٧، وموسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب المسلمين ٣: ٢٧٤.

(٤) نصير الدين الطوسيّ: أبو جعفر محمّد بن محمّد بن الحسن (٥٩٧-٦٧٢هـ)، له شأنٌ

الشيرازيّ[1]، وكمال الدين الفارسيّ[2]، وغيرهم[3]، ولهم بحوث في مختلف العلوم من طبٍّ، وفيزياء، وفلك وغيرها، حتّى إنّهم التفتوا إلى ظاهرة الترنّح والأوج والجداول الفلكيّة، (ص٨)، والبصريّات، وظاهرة التشتّت (ص٩)، وقد أسّست المراصد[4] العديدة خلال القرون الإسلاميّة في عددٍ من المدن

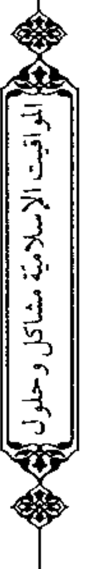
كبيرٌ في العلوم العقليّة والرياضيّات والفلك والأرصاد، أنشأ بمراغة مرصداً عظيماً وكوّن خزنةً ضخمة من الكتب المنهوبة من بغداد والشام والجزيرة في عصر التتر، أقام منجمين لرصد الكواكب وقف عليهم أوقافاً يعيشون منها. أُنظر: الموسوعة الميسّرة: ٢١٧٤، وموسوعة عباقرة الإسلام ٥: ١١٧.

(١) قطب الدين محمود بن مسعود بن مصلح أبو الثناء الشيرازيّ (٦٣٣-٧١٠هـ)، اتّصل بنصير الدين الطوسيّ ودرس عليه، اشتغل بالطبّ وعلم المناظر وعلم الفلك، ويسجّل له إنجازه في تعليل قوس القزح، ومن أهمّ تصانيفه (نهاية الإدراك في دراية الأفلاك)، وهو المنادي بخروج الشعاع من البصر، عكس ما قاله ابن الهيثم. أُنظر: موسوعة عباقرة الإسلام ٥: ١٠٣.

(٢) كمال الدين أبو الحسن الفارسي، فلكيٌّ وفيزيائيّ، ومن تلاميذ قطب الدين الشيرازيّ، وكلّف الشيرازيّ كمال الدين الفارسيّ بشرح كتاب المناظر لابن الهيثم، فشرحه واختصره وأضاف إليه موضوعاتٍ من عنده. وكان الفارسيّ يحاول الربط بين آرائه وآراء ابن الهيثم وابن سينا في الطبيعيّات. أُنظر: موسوعة علماء العرب والمسلمين: ١٦٧.

(٣) يمكن الرجوع إلى كتاب موسوعة عباقرة الإسلام ٥: ٣٧، حيث سرد حياة وإنجازات ٣٦ عالماً من علماء المسلمين في الفلك.

(٤) المرصد: مبنى لرصد وتسجيل المعلومات عن الفلك وطبقة الجوّ والمغنطيسيّة والزلازل، ويطلق الاسم أساساً على المباني الفلكيّة. واهتمّ العرب بإنشاء المراصد وتزويدها بالأجهزة في عهد نهضتهم العلميّة من القرن الثامن إلى الحادي عشر.



بإشراف عددٍ من هؤلاء العلماء وغيرهم، أشهرها مرصد (مراغة)[1]، وواحد في (الشماسيّة)[2]، والآخر في (جبل قاسيون)[3]، وآخر في (سمرقند)[4]، وغيرها (ص٨)[5].

هذا فضلاً عن العلوم الأُخرى التي كان - بكلِّ تأكيد - للمسلمين قصب السبق إليها، ممّا هو خارجٌ عن موضوع هذا الكتاب، كالرياضيّات، والهندسة، والفلسفة، وعلم الكلام، والفقه، وغيرها.

ولأجل المزيد من الموضوعيّة لم ينكر المؤلِّف مشاركة بعض المسيحيّين واليهود في العلوم الطبيعيّة خلال تلك الأجيال.

إلّا أنّها مشاركةٌ ضعيفة جدّاً، قد لا تزيد على ١٠٪، أو تقلّ عنها كثيراً في بعض الأحيان، وقد وضع المؤلِّف جدولاً لضبط ذلك (أُنظر: ص١٠).

قال: ومن هنا نجد أنَّ الفترة المحصورة ما بين (٧٥٠- ١١٠٠) هي عصر النجاح المتكامل، فلثلاثمائة وخمسين عاماً انفرد المسلمون - لا سواهم- بهذا المجال، من عربٍ، وأفغانٍ؛ وفُرسٍ، رجالٌ انتموا لهذه الحضارة الإسلاميّة. وبعد سنة (١١٠٠م) فقط، بدأ ظهور الأسماء الغربيّة (جرارد

(١) أنشأه نصير الدين الطوسيّ، وهو يعتبر أشهر المراصد وأكبرها، وكان به أدقّ الآلات، واشتهرت أرصاده بالدقّة فاعتمد عليها علماء أوربّا في القرون الوسطى. أُنظر: الموسوعة العربيّة الميسّرة: ٣٠٩٣.

(٢) أحد مراصد مدينة بغداد، بناه المأمون. أُنظر: الموسوعة العربيّة الميسّرة: ٣٠٩٣.

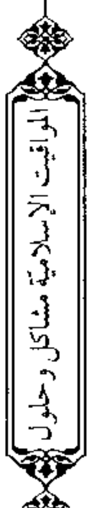
(٣) أحد مراصد مدينة دمشق بناه المأمون في أعلى جبل قيسون. أُنظر المصدر السابق.

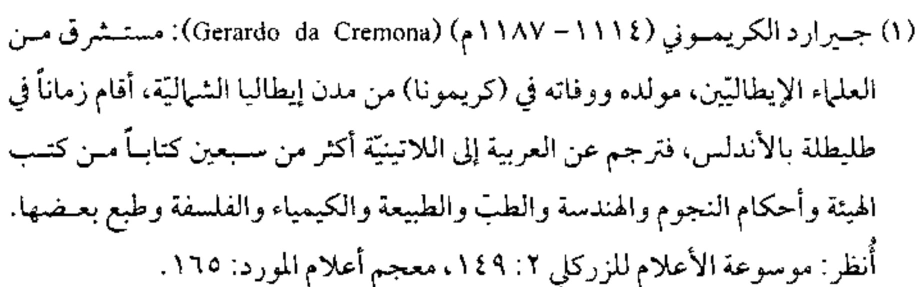
(٤) وهو مرصد بناه أولغ بك (الميرزا محمّد طارق بن شاه رخ) في سمرقند. أُنظر المصدر السابق.

(٥) راجع تفصيل ذلك في الموسوعة العربيّة الميسّرة: ٣٠٩٣.

سرمونا)[١]، و(روجر بيكون)[٢]، و(جاكوب أناتولي)[٣].

ومع ذلك، لا يمكن نكران فضل (ابن رشد)[٤]، و(الطوسيّ)[٥]، و(ابن





(١) جيرارد الكريموني (١١١٤ - ١١٨٧م) (Gerardo da Cremona): مستشرق من العلماء الإيطاليّين، مولده ووفاته في (كريمونا) من مدن إيطاليا الشماليّة، أقام زماناً في طليطلة بالأندلس، فترجم عن العربية إلى اللاتينيّة أكثر من سبعين كتاباً من كتب الهيئة وأحكام النجوم والهندسة والطبّ والطبيعة والكيمياء والفلسفة وطبع بعضها. أُنظر: موسوعة الأعلام للزركلي ٢: ١٤٩، معجم أعلام المورد: ١٦٥.

(٢) روجر بايكُن (١٢١٤-١٢٩٤م) (Roger Bacon): عالمٌ وفيلسوفٌ وراهبٌ انكليزيّ، عُني بدراسة الرياضيّات وعلم الفلك، وعلم البصريّات والكيمياء واللّغات، وصف النظارات والآلات الطائرة، والسفن العاملة بالمحرّكات، وعمليّة إنتاج البارود، وضع موسوعة علميّة دعاها «الكتاب الأكبر»، كانت جدّة آرائه واهتماماته سبباً في سجنه حوالي سنة (١٢٧٨م) فترةً من الزمن يجهل الباحثون مداها. أُنظر: معجم أعلام المورد: ٩٤.

(٣) جاكوب أناتولي (١١٩٤ - ١٢٥٨) (Gacob Anatoli): فيلسوفٌ يهوديّ، ولد في فرنسا، واهتمّ بنقل بعض آثار ابن رشد من العربيّة، فنقل له ولآخرين جملةً من الكتب الفلكيّة، ثُمَّ صرف اهتمامه إلى الفلسفة والمنطق، وكان يعتقد بمقولة ابن رشد في إمكانيّة التوفيق بين الدين والفلسفة. عن الموسوعة البريطانيّة.

(٤) ابن رشد، أبو الوليد محمّد (٥٢٠-٥٩٥ هـ = ١١٢٦-١١٩٨م): فيلسوفٌ وطبيبٌ عربيٌّ أندلسيّ، يعتبر في رأي الكثيرين من الدارسين: أعظم الفلاسفة العرب بلا استثناء. عُرف بشروحه لفلسفة أرسطو؛ حاول التوفيق بين الشريعة الإسلاميّة والفلسفة اليونانيّة؛ ترجمت نخبة من كتبه إلى اللاتينيّة ودرّست في جامعة باريس وغيرها، فطبعت الفكر الأوربّي حتّى مولد العلم التجريبيّ الحديث بطابعها المميّز. أُنظر: معجم أعلام المورد: ٢٥.

(٥) تقدّمت ترجمته، وهو نصير الدين الطوسيّ.

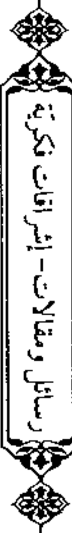
النفيس)[1] في بروز تلك الأسماء الغربيّة (ص٧).

ومن ثَمَّ فقد كانوا هم البذرة الأساسيّة في وجود التقدّم الأوروبيّ في تلك العلوم، ولولا جهودهم السابقة، لم يكن أيّ دليل على تمكّن الأوربيّين من البدء بالتقدّم إطلاقاً؛ فإنَّ المهمّ هو رأس الحبل الذي أمسكوا به، وهو حبلٌ إسلاميّ المنشأ على أيّ حالٍ.

-٦-

وواضح جدّاً- أيضاً- من الفصول الأُولى من الكتاب أنّه بينما كان المسلمون مستقرّين إلى تقويمهم الهجريّ القمريّ بدون معاناة أيّة مشكلة، ولا زالوا كذلك بطبيعة الحال، كان الأوربيّون خلال قرونٍ متطاولةٍ من الزمن في حيرةٍ واختلاف، في تحديد التقويم الذي ينبغي السير عليه، ومن المعلوم أنَّ شكلين من التقويم الزمنيّ أو أكثر، لا يمكن فيهما التطابق، بل هما يختلفان بالتدريج البطيء، خلال السنين، الأمر الذي ينتج أوخم النتائج، وأعظم المشاكل أحياناً.

ولدينا كمثالٍ في العصر الحاضر، ثلاثة تقاويم سائدة لا يمكن تطابقها بحالٍ، هي الهجريّ القمريّ، والهجريّ الشمسيّ، والميلاديّ الشمسيّ، والحال هو ذلك بين أيّ تقويمين على أيّ حال، فكانت إذا سارت بعض بلاد أوربّا على نهجٍ زمنيّ، أو تقويم، وسارت بلادٌ أُخرى منها على غيره، حصل التنافي بينهما، وظهرت المشاكل بالتدريج.



---

(١) ابن النفيس، علاء الدين عليّ بن أبي الحزم (توفّي عام ٦٨٧ هـ = ١٢٨٨م): طبيبٌ عربيّ، ولد بدمشق وتوفّي بمصر، اكتشف الدورة الدمويّة الصغرى، ولكن المشتغلين بتاريخ الطبّ لم يتنبهوا إلى ذلك إلّا في النصف الأوّل من القرن العشرين. أُنظر: معجم أعلام المورد: ٤٠.

والأمر معروضٌ تفصيلاً في الفصول الأُولى لهذا الكتاب، ولا حاجة إلى تلخيصه الآن، كلّ ما في الأمر أنّي أودّ الإلفات إلى أهمّ النقاط المتفرّقة بهذا الصدد، ممّا أشار إليه المؤلِّف معتمداً على مصادره بطبيعة الحال.

الملاحظة الأُولى: أنّه كان هناك عدّة تقاويم سائدة، منها: التقويم اليهوديّ، والتقويم اليوليانيّ، والتقويم الكريكوريّ (وهو التقويم السائد اليوم)، والسنة الاستوائيّة (ص١٥ - ١٦).

الملاحظة الثانية: أنَّ الاختلاف السنويّ بين السنة اليوليانيّة، والسنة الاستوائيّة ١١ دقيقة، و١٤ ثانية، حتّى يصل الفرق بعد حوالي أربعة قرون إلى ثلاثة أيّام (ص١٦).

والملاحظة الثالثة: أنَّ التقويم الذي سارت عليه قبائل المايا (وهم السكان القدماء لأمريكا الجنوبيّة) خيرٌ من التقويم الكريكوريّ الحديث؛ لأنَّ تقويم المايا يحتوي على خطأ بيومين خلال عشرة آلاف سنة، بينما يحتوي التقويم الكريكوريّ على خطأ بثلاثة أيّام خلال الفترة نفسها (ص٢٤).

الملاحظة الرابعة: أنّه كانت هناك مقاومةٌ شعبيّةٌ صارمةٌ ضد التقويم الكريكوريّ (الحديث) في بريطانيا، حيث عمّت أعمال الشغب بجميع أنحاء إنكلترا (ص١٧).

الملاحظة الخامسة: قاومت الأُمم الأرثوذكسيّة الشرقيّة في أوربّا التعديل الكريكوريّ بحدّة تفوق مقاومة البروتستانت (ص١٧).

الملاحظة السادسة: وفي عام ١٩٠٠ صادف الاعتدال الربيعيّ (اليوليانيّ) في الثامن من شباط (بدلاً من الحادي والعشرين منه)، وبقي الحال على ما هو عليه حتّى قيام الحرب العالميّة الأُولى، حينما تبنّى الاتّحاد السوفيتيّ

التقويم الكريكوريّ بإسقاط ١٣ يوم من السنة اختياراً وتشهيّاً (ص١٧).

الملاحظة السابعة: أنّه حصلت محاولاتٌ للتعديل بين التقويمين اليوليانيّ والكريكوريّ، لتعيين السنة الكبيسة (ص١٧) إلّا أنّها لم تنجح.

الملاحظة الثامنة: أنّه قام الرئيس الأمريكيّ (واشنطن) بتغيير تاريخ ميلاده ليتوافق مع التقويم الكريكوريّ الحديث، بعد أن كان منطبقاً على التقويم اليوليانيّ (ص١٧).

الملاحظة التاسعة: أنَّ عدّة صحف صدرت خلال أُسبوعٍ واحد، مع أنّها مؤرّخة بتواريخ مختلفةٍ ومتعارضة (ص١٧).

الملاحظة العاشرة: أنّه ينتج من اختلاف التقويم اختلاف تاريخ ميلاد المسيح نفسه، سواءٌ من ناحية تعيين السنة ١٩٩٦ أو في كون ميلاده يوم ٢٥ كانون الأوّل (أُنظر: ص١٨)، والجدال في تاريخ المسيح لازال غير محسوم (ص١٨).

الملاحظة الحادية عشرة: كذلك الاختلاف في بداية السنة الجديدة، هل هو أوّل كانون الثاني أو ٢٥ آذار (ص٢٢).

الملاحظة الثانية عشرة: أنَّ الاختلاف في تاريخ ميلاد المسيح ناتجٌ عن خطأ الحساب من قبل (دونسيس)[1] الذي كان خاطئاً في حساباته (ص٢٣).

الملاحظة الثالثة عشرة: أنَّ اختلاف الحسابات والتقاويم أصبح يشكّل مشكلةً حقيقيّةً في تعيين الأعياد المسيحيّة، كعيد استر المسيحيّ[2] (ص١٦)



(١) تقدّمت ترجمته.

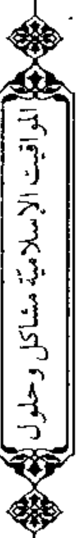
(٢) عيد استر: هو عيد الفصح عند النصارى، وهو عيد الانتقال من الموت إلى الحياة كما يرد في كثير من صلوات العيد، وهو عيد قيامة المسيح من الموت الذي به حصل العبور من العبوديّة الحتميّة للعدوّ الأكبر للإنسان الموت إلى الحريّة التي هي الحياة لا

ويوم الراحة اليهوديّ[1] (ص٢٠) وعيد الميلاد[2] وعيد الفصح[3] وغيرها[4].

الملاحظة الرابعة عشرة: أنَّ هذه الاختلافات ليست قديمةً فقط كما لاحظنا، بل كانت موجودةً إلى ما بعد الحرب العالمية الأُولى، يعني: إلى ثلاثينيّات القرن الميلاديّ الحالي (الكريكوري) وإلى ما بعد تأسيس الاتّحاد السوفيتيّ، ومع ذلك فنحن نرى أنفسنا نعتقد بسذاجةٍ وعمقٍ بالتاريخ العالميّ السائد.

ـ ٧ ـ

إنَّه بالرغم ممّا يبدو للناس جميعاً، وما يريد أن يوحيه الاختصاصيّون



تعرف نهاية بالإيمان بالمسيح. أُنظر: موسوعة الأديان الميسّرة: ٣٩٥، الموسوعة العربيّة الميسّرة: ٢٣١٢.

(١) السبت هو يوم الراحة والكفّ عن العمل عند اليهود، وهذا اليوم يقدّسونه، وهو أشبه ما يكون بيوم عيد، يزعم واضعو العهد القديم أنَّ الربّ قد خلق الأكوان والمخلوقات في ستّة أيّام، تبدأ يوم الأحد، وتنتهي يوم الجمعة، وبعدها كان السبت يوم راحة له. أُنظر: موسوعة الأديان الميسّرة: ٢٩٦.

(٢) عيد الميلاد: ذكرى مولد السيّد المسيح، وهو يوم ٢٥ ديسمبر بالتقويم الغربي، ويوم ٢٩ كيهك بالتقويم القبطي، احتفل به قبل سنة ٢٠٠، ثُمَّ انتشر وأصبح شائعاً شعبيّاً في القرون الوسطى، التصقت به عاداتٌ وتقاليد قوميّة، وأمّا إقامة شجرة عيد الميلاد فهي عادةٌ ألمانيّة الأصل. أُنظر: الموسوعة العربيّة الميسّرة: ٢٣١٣.

(٣) عيد الفصح: أكبر الأعياد اليهوديّة وأقدمها، يُحتفل به في أواخر مارس أو إبريل ويبدأ مع عشيّة يوم ١٥ نيسان (أوّل الشهور في التقويم الدينيّ العبريّ) ويمتدّ سبعة أيّام. ويقوم اليهود فيه بتلاوة سفر الخروج عند تناول طعام العشاء في الليلتين الأُولى والثانية من أيّام الاحتفال. أُنظر: الموسوعة العربيّة الميسّرة: ٢٣١٢.

(٤) كعيد القيامة، وعيد الغطاس، وعيد الغفران.

بالفيزياء والفلك والكيمياء والجولوجيا وغيرها من انضباط القوانين الكونيّة وحركتها مئةً بالمائة، بحيث لا تكون قابلةً للزلزل إطلاقاً، الأمر الذي يترتّب عليه إمكان التنبّؤ بمختلف الظواهر والحسابات والتواريخ خلال آلاف أو ملايين من السنين، وكم كنّا نودّ أن يكون الله سبحانه قد خلق الكون على مثل هذه الشاكلة، إلّا أنّه بالتأكيد لم يخلقه على هذا الشكل، وإنّما جعل فيه الانضباط غالبيّاً لا دائميّاً، وظاهريّاً لا باطنيّاً، هكذا اقتضت حكمته في الكون المادّيّ الذي نعيش فيه؛ الأمر الذي يجعل الحساب الدقيق متعذّراً، ومن ثَمَّ التعرّف على أوقات الصلاة، وأوائل الأشهر، وأوقات الخسوف والكسوف، وظهور المذنّبات، وغيرها من الظواهر، صعب التنبّؤ جدّاً، وكلّما زادت المدّة الزمنيّة أصبح احتمال (الكذب) فيه أرجح، حتّى أنّه قد يخطر في البال أنَّ تلك الحركات الكونيّة بمنزلة الاختياريّة؛ إذ لو كانت قهريّةً لانضبطت واعتدلت بطبيعة الحال.

وهذا ممّا يمكن الإشارة فيه إلى عدّة أُمور، بعضها احتماليّةٌ، وبعضها ثابتةٌ وصحيحة، والاحتمال هنا يكفينا؛ لأنّه إذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال - أي: بصحّة التنبّؤ بالظواهر المستقبليّة-.

فمن الظواهر المحتملة: عدم انضباط سرعة الأرض في دورانها السنويّ حول الشمس، وعدم انضباط قطرها، وعدم انضباط سرعة القمر في دورانه حول الأرض، وعدم انضباط قطره كذلك، وعدم انضباط بُعد الأرض عن الشمس، والقمر عن الأرض، وعن الشمس، وكذلك الكلام في كلِّ التوابع الشمسيّة، فضلاً عن الكويكبات والمذنّبات.

مضافاً إلى أنَّ طبقات الجوّ تقريبيّة الحجم، وتقريبيّة التركيز، وتقريبيّة

الانتشار، فكما يمكن أن نجد (ثقباً) أو عدّة ثقوب في طبقة (الأوزون)[1]، كذلك يمكن أن نجد ثقوباً متماثلة في سائر طبقات الجوّ الأُخرى، كلّ ما في الأمر: أنَّ ثقب الأوزون أشدّ خطراً على البشر من غيره، ومن ثَمَّ اهتمّ به الناس بشكلٍ متزايد.

وستعرف - بعد قليل- الظواهر الثابتة التغيّر، ممّا يحدونا إلى الاعتقاد إلى وجود الاختلاف الدقّي في كلِّ ظواهر الكون، حتّى لو انطلقنا من (ميكانيكيّة) نيوتن[2] في نظريّته إلى الكون، فضلاً عمّا إذا انطلقنا من (نسبيّة) آينشتاين[3] التي لم تدعَ لتلك الميكانيكيّة حساباً إلّا شتّتته.

فمن الظواهر الثابتة التغيّر التي يشير هذا الكتاب إلى عددٍ مهمٍّ منها:

● عدم انضباط جاذبيّة الأرض، حيث تتغيّر من حيث المكان، فهي في

---

(١) طبقة الأوزون: منطقة في الستراتوسفير تحتوي على تركيزاتٍ عاليةٍ نسبيّاً من الأوزون على ارتفاع ١٩-٤٨ كم فوق سطح الأرض، وهي تمنع وصول أغلب الأشعة فوق البنفسجيّة إلى سطح الأرض، وهذا الإشعاع إذا لم يمنعه هذا العائق من الوصول قد يدمّر الأنسجة الحيوانيّة. أُنظر: الموسوعة العربيّة الميسّرة: ٢١٥١.

(٢) نيوتن: السير إسحاق (١٦٤٣-١٧٢٧م) رياضيٌّ وفيزيائيٌّ إنكليزيّ، يعتبر أبرز وجوه الثورة العلميّة في القرن السابع عشر، وأحد أعظم العباقرة في تاريخ العلم الحديث، وضع النظريّة الجسميّة في الضوء، وقانون الجاذبيّة العامّ، وقوانين الحركة. أُنظر: معجم أعلام المورد: ٤٦٢.

(٣) آينشتاين: ألبرت (١٨٧٩-١٩٥٥م) فيزيائيٌّ أميركيّ، ألمانيّ المولد، يُعتبر أحد أعظم عباقرة العلم في مختلف العصور، استقرّ في الولايات المتّحدة الأميركيّة عام (١٩٣٣م) فراراً بنفسه من الحكم النازي، وضع نظريّة النسبيّة، ومنح جائزة نوبل في الفيزياء عام (١٩٢١م). أُنظر: معجم أعلام المورد: ١٤.

القطبين غيرها في خطّ الاستواء، وكذلك هي في قمم الجبال غيرها في السهول، وكذلك هي في البحار غيرها في اليابسة، وهكذا.

● ظاهرة الترنّح التي يشير إليها [في] (ص٨)، وهو ترنّح مركز الأرض من طرف القطبين، وقد أشرنا إليه في كتابنا (ما وراء الفقه)[1]، وذكرنا هناك مدى تأثيره العامّ على مختلف الظواهر الأرضيّة.

● ظاهرة تغيّر القطب المغناطيسيّ باستمرار، ولكن ببطءٍ شديدٍ، ولكنّ العلوم التطبيقيّة تأخذ الفرق السنويّ له بنظر الاعتبار.

● ظاهرة الانكسار الضوئيّ في طبقات الجوّ المختلفة الطبقات، والمختلفة الكثافة في نفس الوقت (ص٤٥)، الأمر الذي يسبّب عدم انضباط الضوء الداخل إلى الجوّ من الخارج لا مقداراً ولا اتّجاهاً، إذا أردنا الدقّة في التطبيق، لا من الشمس، ولا من غيرها من النجوم، والكواكب.

● ظاهرة التشتّت الضوئيّ؛ فإنّه (عندما يمرّ الضوء من خلال وسط مكوّن من عددٍ هائلٍ من الجزيئات الصغيرة، تتفرّق نسبةٌ معيّنةٌ من هذا الضوء جانباً) بسبب هذه الجزيئات، (وهذا يعني: أنّه كلّما قصر طول الموجة زادت كميّة التشتّت، ولهذا فعند مسير ضوء الشمس عبر الغلاف الجوّي، فإنّ اللّون الأزرق يمتدّ عبر مسافاتٍ أكبر بكثيرٍ من امتداد اللّون الأحمر)، وهذا كلّه بطبيعة الحال أُمورٌ تقريبيّةٌ غير قابلة للضبط المتكامل.

● إنّ ظاهرة الانكسار الضوئيّ، والتشتّت، وبعض المتغيّرات، مثل: الحرارة، والضغط، ونسبة الرطوبة، وتلوّث الهواء (ص٣٣، وص٤٣)، تؤثّر في تحديد الشروق والغروب بدقّة، بل في تحديد الزوال أيضاً، وكذلك في

---

(١) [ما وراء الفقه] ١، ق٢: ٣٤٥ (منهُ قُدِّسَ سِرُّه).

تحديد الشفق عند الفجر، والغسق عند المساء.

فإذا كانت كلّ هذه الأُمور غير منضبطةٍ حقيقةً ويوميّاً، كيف يمكن الوصول إلى نتائج حاسمةٍ بهذا الصدد؟

● إنَّ المعدّل العامّ المقترح من قبل المؤلِّف لبداية الشفق (الفجر) ونهاية الغسق (الحمرة المغربيّة)، هو بعد الشمس عن الأُفق بمقدار ١٨ درجة، ولكنّه يصرّح في عين الوقت أنّ هذا أمرٌ يمكن الاختلاف فيه، فهو مردّدٌ ما بين ١٦ إلى ٢٠ درجة، كما يمكن جعل الفجر بمقدار من هذا التحديد يختلف عن الغسق، وهكذا. (أُنظر: ص٤٠ و٤٦) وغيرها.

● كما يقول المؤلِّف ما مؤدّاه: إنّنا نتوقّع أن تكون نهاية الشفق والغسق في المناطق الصحراويّة أصغر وأقلّ من غيرها؛ باعتبار صفاء الجوّ هناك وكدورته في غيره (أُنظر: ص٤٩).

● عدم انضباط دائرة نصف النهار الوهميّة التي هي المدار في الزوال، فهل نقول: إنَّ لكلِّ بلدٍ دائرةً واحدةً أم لكلِّ منطقةٍ أم لكلِّ فرد، مضافاً إلى اتّجاهها المتذبذب؛ تبعاً لتذبذب نقاط الشروق والغروب خلال الفصول ولأسبابٍ أُخرى أيضاً.

● ما أشرنا إليه في (ما وراء الفقه)[1]، من عدم تحديد الزوال من حيث كونه زحزحةً لمركز قرص الشمس، أم زحزحته كلّه وخروجه عن دائرة نصف النهار.

● تأثير تحرّك الشمس نفسها من خلال مجرّتنا (درب التبّانة)، وحركة المجرّة نفسها أيضاً، وهي حركاتٌ غير محسوبةٍ غالباً.

---

(١) [ما وراء الفقه] ١، ق٢: ١٩ (منهﷺ).

● تـأثير تحرّكـات الكواكـب والكويكبـات والمـذنّبات عـلى الأرض والقمـر، مـن حيـث الـشروق والغـروب، والمـدّ والجـزر، وأوائـل الـشهور والمحاق، وغير ذلك.

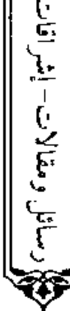
مضافاً إلى أُمورٍ أُخرى لعلّها أهون منها أثراً، إلّا أنّها ليـست أقـلّ منهـا أهمّيّة، فمن ذلك:

- الاختلاف في مبدأ اليوم الكامل، هل هو الشروق أم هو الغروب، أم هو نصف الليل (ص١٩ وص٢٠)، أم هو الزوال، أم هو نقـاطٌ أُخـرى فيهـا كالفجر مثلاً.

- الاختلافات القديمة في وحدة الزمن كالسنة، والـشهر، والأسـبوع، والساعة (أُنظر مثلاً: ص٢٠).

● الشكّ في نصف الليل هل هو الوسط بين الغروب والشروق أو بـين الغروب والفجر.

● الاخـتلاف بـين اليهـود والمـسيحيّين[1] في بدايـة خلـق البـشريّة (ص٢٣). وعلى أيّ حال، فالمحصلّ أنّه محدود، بينما يرى العلـماء الطبيعيّـون كونه طويلاً بملايين السنين[2].



---

(١) حيث اعتقد يهود القرون الوسطى: أنَّ خلق العالم سبق تأسيس روما بـ(٣٠٠٧) من السنين، بينما يعتقد بعض المسيحيّين أنّها تتراوح من (٣٠٠٧) إلى (٤٧٥٥) من السنين قبل تأسيسها. راجع:

Of time anlo space and other things, Isaac Asi mov, page 36.

(٢) بينما يعتقد علماء الطبيعة: أنَّ عمر الأرض يقرب من ٤،٥ مليون سنة، اختلفوا حـول عمر البشريّة؛ تبعاً لاختلافهم في تعريف البشريّة من ناحية، ولاختلافهم في الأدوات

● ما قاله المؤلِّف (ص١٨): من أنّـه لم يضطرّ التقويم الإسلاميّ إلى التعرّض لأيّ نقدٍ، بخلاف التقويم المسيحيّ، فإنَّه تعرّض للنقد والتغيير عدّة مرات، كما هو واضحٌ من سياق الكتاب.

● يبدو بوضوح من هذا الكتاب أنّـه لا يوجد أيّ التفاتٍ للأوربيّين والمسيحيّين عامّة لما التفت إليه المسلمون منذ عهدٍ بعيد، من وجود الفجر والشفق والزوال والعصر والغسق، بحيث إنّه لا يوجد عندهم ألفاظٌ تستعمل لهذه الموارد بالمرّة، حتّى أنَّ المؤلِّف يستعمل اللفظ العربي بالحروف اللاتينيّة لبعض هذه المفاهيم، أعني: في أصل الكتاب قبل ترجمته.

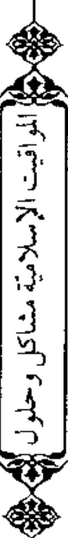
وهذا بلا شكٍّ شكلٌ من أشكال القصور اللغويّ والإدراك الفلكيّ الذي ينبغي أن يكون واضحاً وحسّيّاً دائماً.

فهذه مجموعة من المصاعب (التكوينيّة) في الخليقة، ولعلّ هناك مصاعب أُخرى غيرها مثلها أو أدهى منها، تواجه المؤلِّف وتواجه كلّ مُسلمٍ في التعرّف على أوقات الصلاة، وكلّ الأوقات الشرعيّة.

وسيأتي في غضون هذه المقدّمة بعون الله، ما يصلح أن يكون جواباً على مثل هذا السؤال، وأنّها إنّما تكون حائلاً دون إمكان التدقيق لا عن معرفة الوقت بشكلٍ مطلق.

فكلّ أولئك الذين أصدروا الجداول لأوقات الصلاة وغيرها، مهما كانت أهمّيّتهم وأهمّيّتها، ومهما زعموا لها عنصر الثبات خلال السنين، فإنّهم

والأدلّة التي اعتمدوا عليها من ناحيةٍ أُخرى، فمنهم مَن ذهب إلى أنَّ عمر البشريّة حوالي مئة ألف عام، ومنهم مَن ذكر أنّه مائتي ألف عام، ومنهم مَن أوصله إلى ثلاث مئة وأربعين ألف عام.



واهمون من هذه الناحية، وإنَّ جداولهم إمّا خاطئةٌ أساساً، وإمّا - على أحسن تقدير- هي ثابتةٌ لسنين قليلةٍ جدّاً، قد تكون ثلاث سنين أو خمساً، ثُمَّ يتزايد التغيّر بالتدريج.

وهذا ما يشمل حتّى قوائم التوقيت التي في هذا الكتاب، إلَّا أنَّنا نعلنها ونعرضها بصفتها أكثر القوائم تفصيلاً ودقّة ممّا وصل بأيدينا إلى حدّ الآن.

-٨-

بالرغم من أنّي رأيت العديد من قوائم التوقيت، خلال العشرين سنة الأخيرة تقريباً، وبعضها سنويّ، أيّ: لكلِّ أيام السنة، وبعضها أو أكثرها خاصّة بشهر رمضان المبارك، كما أنَّ بعضها لتوقيت أوقات الصلاة وبعضها لتوقيت أوائل الشهر؛ وهي قوائم وتقاويم عديدةٌ قد تصل في واقعها إلى العشرات أو المئات، وبعضها صادرةٌ من جهاتٍ مهمّة جدّاً، إمّا حوزويّاً أو عالميّاً، ولو كانت لوحدها لأمكن حصول الاطمئنان، ومن ثَمَّ الاعتماد عليها، إلَّا أنَّ الإشكال الرئيسيّ فيها من عدّة جهات:

أوّلاً: تعارضها فيما بينها، وهذا واضحٌ لكلِّ ذي عينين، وقد أشار المؤلِّف هنا أيضاً إلى شيءٍ من هذا القبيل (ص٦٢).

ثانياً: عدم نجاحها في كثيرٍ من الأحيان، بل قد يبدو عند التطبيق أنَّ فرق التنبّؤ عن الواقع كبيرٌ ومعتدٌّ به، وقد يتكرّر هذا الاشتباه كثيراً.

ثالثاً: إيمانها - ولو بلسان الحال- بثبات توقيتاتها إلى مدى عشرات أو مئات السنين، أو إلى الأبد، ولم يلتفت مؤلِّفوها إلى أسباب التغيّر المستمرّ والبطيء التي خلقها الله تعالى في هذا العلم.

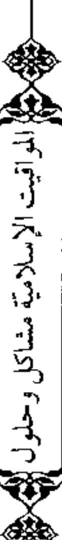
رابعاً: أنّنا من الناحيّة الفقهيّة الإسلاميّة، يجب أن نأخذ الخبر من مؤمنٍ عادل، ليكون علينا حجّة، وجائز الاتّباع والطاعة، وأمّا إذا كان الخبر صادراً من فاسقٍ - فضلاً عن كافر - فهو ليس بحجّةٍ قطعاً.

ومن المعلوم أنَّ كثيراً من هذه القوائم صادرةٌ من مؤسّساتٍ ودول كافرةٍ أو فاسقةٍ، بلا إشكال، وكلّ القوائم التي صدرت عندنا في الحوزة إنَّما هي معتمدةٌ على تلك القوائم بطبيعة الحال.

فإن قلت - كما قد يخطر في الذهن غالباً-: بأنّهم ليسوا على استعدادٍ للفضيحة، فإذا كانوا كاذبين افتضحوا، فهم يبذلون وسعهم ويقولون الصدق حفاظاً على سمعتهم الاجتماعيّة والاقتصاديّة ونحو ذلك، إذن فسيحصل الاطمئنان بنتائج هذه القوائم من هذه الناحية، بغضّ النظر عن الإشكالات الأُخرى.

قلنا: هذا مردودٌ، ولو باعتبار الاحتمال، والاحتمال مبطلٌ للاستدلال، وهو احتمال وجود تخطيطٍ عالميٍّ ضدَّ الإسلام والمسلمين، بحيث يُراد الإضرار حتّى من ناحية صلاتهم وصومهم، وإبقائهم في الضلال والاشتباه من هذه الجهة؛ لما فيه من الأمر الوضعيّ النفسيّ المنتج بالتدريج لتخلّيهم عن دينهم، وإعراضهم عن عقيدتهم - والعياذ بالله- وهذا الاحتمال وجيهٌ ومسجّل، ومن الممكن أن تستغلّ سمعة العلم الأوربيّ واحترامه في أذهان الجميع لأجل مثل هذه النتائج. وليس شيءٌ من المؤسّسات أو الدول الكافرة أو الفاسقة التي أصدرت أشياء من هذا القبيل، ممّا يمكن حمل عملها على الصحّة، وتبرئة ساحتها من ذلك باليقين.

إذن، فكيف للحوزة العلميّة أن تعتمد على قوائمهم المطبوعة أو الكومبيوتريّة، كما فعلت مكرّراً في السنين المتأخّرة؟



-٩-

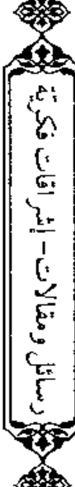
والمؤلِّف يشير في فصله الأخير إلى عدّة محاولات، وعدّة قوائم، صدرت بهذا الخصوص خلال العقد الأخير من الزمن تقريباً، إلَّا أنَّه يشكو بوضوحٍ من ضحالة وضعف مؤلِّفيها (ص٥٦ و٦٣) من ناحيةٍ، ومن تعارضها فيما بينها من ناحيةٍ أُخرى. (ص٦٢).

ثُمَّ يطلق صيحته الرئيسيّة بضرورة وجود مرشدٍ عامٍّ يكون هو المعتمد للمسلمين، أصليٍّ وأساسيٍّ في كلِّ بقاع الأرض.

وأنا أؤيّده بأنَّ وجود مثل هذا المرشد، أو المرجع العامّ، راجحٌ، بل ضروريٌّ؛ ليكون مخرجاً للأُمّة الإسلاميّة من المشكلات التي عرفناها، ومن مشكلةٍ لعلّها أدهى منها، وهي توجّه السؤال ضدّ المسلمين جميعاً، بأنَّهم عاجزون عن تحديد أوقات عباداتهم بأنفسهم، بما فيهم من خبراء وعلماء ومفكّرين، كما أشار إليه المؤلِّف (ص٦٥).

إلَّا أنَّني أعتقد أنَّ هذا ناتجٌ من عدم توفّر ظروفٍ نظريّةٍ من ناحيةٍ، واجتماعيّةٍ من ناحيةٍ أُخرى، ودينيّةٍ من ناحيةٍ ثالثة، لمجموع المسلمين، للقيام بمثل هذه الخطوة المهمّة، ولا يرتبط العجز إطلاقاً بأفراد المسلمين من خبراء وعلماء، كما لا يرتبط بأصل الدين بطريقٍ أولى.

فمن العوامل النظريّة الدخيلة في ذلك: قلّة الخبرة لدى الأكثر، وعدم لحاظ تغيّر الوقت تدريجيّاً لدى الجميع، وعدم إمكان أخذ كلّ الأسباب الموجبة للتغيير بنظر الاعتبار؛ لأنَّها غير منضبطةٍ أساساً، أو أنَّها من الكثرة والتشتّت بحيث إنَّها خارج الطاقة البشريّة، وهكذا.



ومن العوامل الاجتماعيّة المؤثّرة في ذلك: تشتّت العلماء والخبراء في بقاع العالم، وعدم محاولتهم الاجتماع والاتّفاق على رأيٍ موحّد، أو استبعاد إمكان ذلك في كثيرٍ من الأحيان.

ومن العوامل الدينيّة: أنَّ قول بعضهم ليس حجّةً معتبرة في نظر البعض الآخر؛ لعدم تبادل حسن الظنّ فيما بينهم غالباً أو أحياناً، دينيّاً أو دنيويّاً، ونحو ذلك.

ومعه يكاد يكون أملنا وأمل المؤلِّف في إيجاد ذلك المرشد العامّ منسدّاً، كلّ ما في الأمر أنّنا إلى حين صدوره - إذا قدّره الله سبحانه- علينا أن نشارك في إبراز الفكرة وجلاء الموضوع بمقدار الطاقة؛ باعتبار أنَّ «**مَن لم يهتمّ بأُمور المسلمين فليس بمسلم**»[1]، والأمل في الله كبيرٌ في أن يستجيب دعاءنا من هذه الناحية.

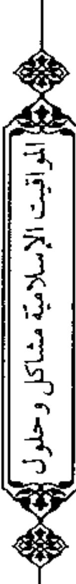
ولعلّ الأمر يبقى مؤجّلاً إلى حصول الحكم الإسلاميّ الحقّ بظهور الإمام المهديّ (سلام الله عليه).

وعلى أيّ حال، فإنّني بصفتي كاتباً لهذه المقدّمة، ومؤيّداً لنشر وتأليف هذا الكتاب، وكذلك باعتبار ما كتبته عن أمثال ذلك في كتابي (ما وراء الفقه)[2]، قد أصبحت فارغ الذمّة من المسؤوليّة في المشاركة في هذه الأُمور، وكذلك المؤلِّف؛ بصفته مؤلِّفاً لهذا الكتاب القيّم، ومشاركاً لعدّة جهود بهذا الصدد، كما نسمعه يروي لنا في كتابه هذا (أُنظر مثلاً: ص٥٧).

---

(١) الكافي ٢: ١٦٣، باب الاهتمام بأُمور المسلمين والنصيحة لهم ونفعهم، الحديث ٤، وسائل الشيعة ١٦: ٣٣٦، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أبواب فعل المعروف، الباب ١٨، باب وجوب الاهتمام بأُمور المسلمين، الحديث ١.

(٢) أُنظر: ما وراء الفقه ١، ق٢: ٩، فصل في أوقات الصلاة.



- ١٠ -

هذا، وقد وصلنا هذا الكتاب باللّغة الانجليزيّة، على سبيل الصدفة، فأصبح من الراجح في نظري ترجمته ونشره ولو على نطاقٍ ضيّق، مع زيادة هذه المقدّمة، لتنوير الحوزة الشريفة وغيرها على وجود مثل هذه الجهود؛ لإصلاح الخطأ الشائع هناك، من التزمّت في الفكر، وإبقاء ما كان على ما كان.

ومحلّ الشاهد هنا: أنّنا لا نعرف المؤلِّف ولا اتّصال لنا به، ومن هنا نقدّم الاعتذار له سلفاً على التصرّف في كتابه من حيث لا يعلم، وإنّما الدافع إلى ذلك هو المصلحة الدينيّة العامّة، التي يحمل همّها هو نفسه، وينبغي أن يحمل همّها جميع المسلمين.

- ١١ -

والمشكلة الأكثر إلحاحاً في عالم اليوم بالنسبة إلى أوقات الصلاة، هي ما يعانيه أهل البلدان الشماليّة في الكرة الأرضيّة، وكلّها الآن مسكونةٌ من قِبل جالياتٍ إسلاميّةٍ كبيرةٍ من مختلف المذاهب والمشارب، وكلّهم محتاجون إلى تعيين أوقات الصلاة، ولا يوجد هناك (مرشدٌ عامّ) يمكن التعويل عليه، كما لا يمكن الفتوى بترك الصلاة والعبادة!! في مثل تلك المناطق من العالم، مثل السويد والنرويج وفنلندة وشمال إنجلترا وكندا والآسكا وجرينلاند وشمال ما كان يسمّى بالاتّحاد السوفيتيّ وغيرها، فإنّها في خطوط عرضٍ شماليّةٍ عاليةٍ (٦٠ فصاعداً)؛ الأمر الذي ينتج عدّة أُمورٍ صعبةٍ بهذا الصدد، زيادةً على المصاعب العامّة التي ذكرناها في فقرةٍ سابقةٍ من هذا الحديث.



أوّلاً: أنَّ النهار قد يصغر جدّاً إلى حدٍّ قد لا يبقى وجوده أكثر من ساعةٍ أو ساعتين.

ثانياً: بل الأمر قد يزداد سوءاً من هذه الناحية، فيتقارب الشروق والغروب إلى حدٍّ تختلط الحمرة المشرقيّة الوليدة بالحمرة المغربيّة الجديدة، وهذا معناه أنَّ النهار يكاد أن يكون منعدماً، لولا بعض الضوء المتشتّت.

ثالثاً: بل قد يزداد الأمر على ذلك في المناطق الموغلة في الشمال والقريبة من الدائرة القطبيّة، فينعدم النهار تماماً ويستمرّ الليل فترةً من السنة قد تبلغ أسبوعاً وقد تبلغ شهراً وقد تزيد، وذلك باختلاف المناطق.

رابعاً: أنَّ الليل قد يقصر، بحيث تختلط الحمرة المغربيّة بالحمرة المشرقيّة لليوم الثاني، ممّا يعسر التعرّف على وقت صلاة العشاء لدى مذهب العامّة، كما يعسر الاطّلاع على الفجر الذي هو محلّ إجماع المسلمين كوقتٍ لصلاة الصبح.

خامساً: أنَّ الليل قد يقصر أكثر بحيث تنعدم الحمرة المغربيّة تماماً، وتختلط أو تتّصل الحمرة المغربيّة البسيطة التي توجد عند الغروب، بالحمرة المشرقيّة التي توجد عند طلوع اليوم التالي.

سادساً: أنَّ الليل قد ينعدم تماماً، فيستمرّ النهار مدّةً من الدهر، أسبوعاً أو شهراً أو أشهراً حسب اختلاف المناطق، كما هو الموجود قرب الدائرة القطبيّة، فماذا سيكون عمل المسلم في صلاته وصومه عندئذٍ؟ سيأتي الكلام عن ذلك.

-١٢-

وهذا الكتاب محاولةٌ دقيقةٌ لتجاوز هذه المشكلات، وخاصّة بتلك القوائم التفصيليّة التي ذكرها في آخر كتابه، والتي أحسب أنّها هي الأهمّ في

نظره، والتي يريد إعلانها ونشرها، وإنَّ ما كتبه قبلها من الكلام إنَّما هو بمنزلة المقدّمة لها لا أكثر ولا أقلّ.

لكنّه حاول من خلال كلامه في هذه المقدّمة أن يوحي إلى القارئ بوضوحٍ: أنَّ نتائجه وآراءه قائمةٌ على أساسٍ رياضيٍّ دقيق، ومعادلاتٍ غير قابلةٍ للخطأ، ومن هنا ينبغي أن تُتلقّى تلك القوائم بالقبول التامّ.

وما أحسن أن نصل إلى هذه النتيجة لولا بعض الإشكالات والتصوّرات التي تعترضنا في هذا الطريق.

أوّلاً: أنَّ عدداً من التقاويم والقوائم التي سبق صدورها على كتابه، وإن انتقدها بأنَّها غير دقيقةٍ وفاشلةٌ وناتجةٌ من ضعفِ وجهلِ واضعيها، وهذا ينبغي أن يكون أكيداً؛ إلَّا أنَّ الأمر ليس كذلك في كلِّ القوائم، بل هناك من القوائم ما يعتمدها فعلاً، وينظر إليها بعين الاحترام (أُنظر ص٦٠)، كما أنَّ هناك قوائم قد شارك هو شخصيّاً في العمل بها (ص٦٠)، كما أنَّ هناك قوائم لا ينبغي التهوين من العلماء الذين أصدروها، لا أقلّ في نظر المؤلِّف. (أُنظر ص٦١).

ومع ذلك فهي متعارضةٌ فيما بينها إلى حدٍّ قد يصل التعارض والاختلاف إلى ساعةٍ أو ساعةٍ ونصف. (أُنظر ص٦١). وأمّا الاختلاف لبضع دقائق فيبدو أنَّه هو الأكثر شيوعاً (ص٤٠).

ومن هنا يمكن القول أنَّ بعض القوائم السابقة، لا تقلّ أهمّيّةً عن قائمته التي أثبتها في هذا الكتاب، من حيث دقّتها الرياضيّة من ناحية، ومن حيث عمق واضعيها من ناحيةٍ أُخرى، واستيعابها لكلِّ محلّ الحاجة في العالم من ناحيةٍ ثالثة، ومع ذلك فهي مختلفةٌ ومتعارضة.



إذن، فسيكون هذا الكتاب مندرجاً ضمن تلك القوائم الدقيقة المتعارضة، لو نظرنا نظراً موضوعياً كاملاً إلى المجموع كمجموع، لا أن يكون هو الحلّ النهائيّ والمرجع الأساسيّ في الباب، كما أراده المؤلّف أن يكون.

ثانياً: أنَّ المحاولات الرياضيّة المستعملة بهذا الصدد، لا ينبغي أن تكون هي النهائيّة، بل تحتاج المسألة إلى خطوةٍ أُخرى، وهي التجربة الميدانيّة في مناطق العالم إمّا بنفسه، أو بجمع الأخبار من قبل الثقات والمعتمدين؛ لكي يتأكّد من مطابقة نتائج حسابه للواقع المعاش فعلاً. وتوقّف النتائج على التجربة في العلوم التطبيقيّة والطبيعيّة، أمر مسلّم عندهم.

وأمّا الاقتصار على الحلول ضمن المعادلات الرياضيّة، فسوف ينتج فرقاً بين ما ندركه نظريّاً، وما قد خلقه الله سبحانه وتعالى عمليّاً، وليس بالضرورة أن يكون هذان الجانبان متطابقين حقيقةً ودائماً، كلّ ما نستطيع أن نقوله أن تطابقهما غالبيّ؛ لاحتمال حصول أيِّ مانع أو عامل نكون قد أغفلناه في الحساب الرياضيّ.

وأوضح مثال على ذلك هو ما سمّيناه في (ما وراء الفقه ج١٠)[١]: بالساعة المثاليّة التي تتوزّع على خطّ الطول في العالم توزيعاً متساوياً، في حين إنَّ الساعات عمليّاً وتطبيقيّاً ليست كذلك، كما هو معلومٌ بشكلٍ قد يبدو للذهن أنّه خارجٌ عن المعقوليّة.

ومن المؤكّد، أنَّ المؤلِّف لم يقدّم لنا قوائم من بحثٍ ميدانيّ، بل من حسابٍ رياضيٍّ فقط.

إذن، فيبقى صدقه غالبيّاً لا دائميّاً.

---

(١) ما وراء الفقه ١٠: ١٧، فصل الساعة، الساعة المثاليّة.

ثالثاً: أنَّ الرياضيّات، وإن بدت بالقالب المناسب واللطيف، إلَّا أنَّها تحتوي على مستويين مندمجين من التفكير ينبغي الإيمان بصحّتهما قبل الإيمان بصحّة المعادلة، ومن ثَمَّ التسليم بنتيجتهما.

وهذان المستويان، يمكن أن نسمّيهما (كبرى) و (صغرى)، كما نقرأ في المنطق المتعارف في الحوزة العلميّة الشريفة.

ويخطر في الذهن مثالاً على ذلك: استعمالُ النسبة الثابتة في الهندسة لاستخراج مساحة الدائرة وغيرها؛ فإنَّها تحتاج إلى نفس هذين المستويين من التفكير:

الأوّل بمنزلة الكبرى، وهو: أنَّ استعمال النسبة الثابتة ضروريٌّ في استخراج المساحة، وإذا لم يتمّ استعمالها في المعادلة كانت النتيجة خاطئة.

الثاني بمنزلة الصغرى، وهو: أنَّ النسبة الثابتة هي ثابتةٌ فعلاً ومطابقةٌ للواقع، أي: أنَّ النسبة بين المحيط والقطر تكون دائماً وبالدقّة هكذا. فإذا كتبنا رقماً آخر – مهما كان – كانت النتيجة خاطئة.

إلى غير ذلك من المقدّمات. فإذا أمكن للفرد التشكيك في أيّ واحدةٍ من مقدّمات الاستنتاج التي قد أخذها الرياضيّ مسلّمة الصحّة، من حيث لا يلتفت أحياناً، ومن حيث كثرة التركيز النظريّ في ذهنه أحياناً، ومن حيث إنَّنا قد نأخذ ما هو مشهورٌ باعتباره صحيحاً أحياناً أُخرى، وهكذا، إذن أمكننا التشكيك بالنتائج لا محالة.

وهذا جانبٌ مهمٌّ في نظريّ بالنسبة إلى الرياضيّات، أستطيع أن أُسمّيه بفلسفة الرياضيّات.

ومن الواضح أنَّ الأُسس الفلسفيّة والمنطقيّة لها إذا لم تكن مضبوطةً

ومدروسةٌ ومتقنةٌ، فإنَّ النتائج لا تكون حاسمة، وهذا ممّا لم يبحثه أحدٌ - حسب اطّلاعي - من الرياضيّين ولا من غيرهم.

وهذا يكذّب ما أخذه الناس مسلّماً من أنَّ الرياضيّات من العلوم البشريّة القليلة المتعالية التي تنتج دائماً نتائج قطعيّة، ومن ثَمَّ فهي أكثر احتراماً من غيرها من العلوم، ومن هنا قيل كان سبب اتّجاه (اينشتين) إلى الرياضيّات [هو ذلك الأمر].

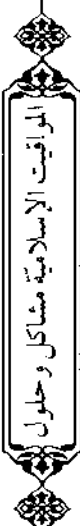
بل هي معتمدة على فلسفتها لا محالة، وكلّ شخص يستطيع أن يحسب حسابه من وجهة نظره وتكون نتائجه صحيحة، غير أنَّ وجهة نظره نفسها قابلةٌ للمناقشة.

وبالنسبة إلى تطبيق هذه الفكرة على هذا الكتاب، فإنَّ لك أن تزاوج التمهيد الذي شرحه المؤلِّف للطريقة التي سار بها في تأسيس قوائمه؛ لتحديد ما يمكن أن يكون مسلّماً وما لا يمكن أن يكون مسلّماً، ممّا لا حاجة الآن إلى الدخول في تفاصيله.

رابعاً: أنّنا نجد في بعض قوائمه قد وضع ثلاث نجوم بدل تحديد الساعة، وهذا واضح في كثيرٍ منها، وخاصّةً في الصفحات الأخيرة منها والتي تخصّ الجهات الأكثر ارتفاعاً إلى جهة الشمال. أُنظر (ص٢٤٣) وبعدها إلى نهاية الجدول.

فهل يريد من هذه النقاط عدم وجود هذا الوقت حقيقةً في تلك المنطقة من العالم، أم يريد بيان عدم إمكان التعرّف عليها، وكلا هذين الاحتمالين يواجه إشكالاً:

- أمّا عدم إمكان التعرّف عليها، فمن الواضح أنَّ المؤلِّف حين استنتج



قوائمه عن طريق الحساب الرياضيّ وليس عن طريق الفحص الميدانيّ، فالحساب الرياضيّ له القابليّة إلى أن يصل إلى أيّة نقطة من العالم، بعد أخذ العوامل الدخيلة في نظر الاعتبار، كخطوط الطول والعرض واليوم من السنة وغيرها، ممّا شرحه في التمهيد، فالقول بأنَّ حسابها متعذّرٌ قولٌ غير جيّد.

● وأمّا عدم تحقّق هذه الأوقات إطلاقاً في بعض مناطق العالم، فهذا يمكن أن يكون مفهوماً لو كان المراد عدم تحقّق وقت أو وقتين مثلاً ممّا هو يتحقّق عادةً في المناطق المعتدلة.

فمثلاً يُقال: أنَّ الفجر لا يحصل أو أنَّ الحمرة المغربيّة لا تغيب، أو أنَّ الغروب لا يتحقّق ونحو ذلك، فهذا شيءٌ مفهومٌ وصحيح.

أمّا أنَّ نقاط الفراغ تستوعب غالب الأوقات أو أكثر الساعات - كما هو الظاهر من الصفحات التي أشرنا إليها من الجدول- فهو ممّا لا يمكن تعقّله، بحيث لا تكون غالب الأوقات من الليل والنهار موجودةً إطلاقاً، فهذا ممّا لا معنى له.

نعم، قد يخطر في الذهن أنَّ هذا ما يحصل في الليل الطويل أو النهار الطويل، اللذين يحصلان في الدائرة القطبيّة.

قلنا: إنَّ أوضح إشكال على ذلك، بغضّ النظر عن مناقشاتٍ أُخرى: أنّه ملأ بعض أسطر قوائمه بالساعات وبعض أسطر قوائمه بالنجوم (الفراغات)، فكيف حصل ذلك؟ وهو على أيّ حال، لم يبيّن لنا ذلك في تمهيده، وأنّه في أيّ مكان يمكنه أن يضع النجمة.

خامساً: أنَّ ما أوردنا برقم (ثالثاً)، على حسابه الرياضيّ، يأتي حرفاً بحرف، على جداوله ومخطّطاته البيانيّة، من حيث احتياجها إلى تجربةٍ ميدانيّةٍ غالباً، وقابليّة

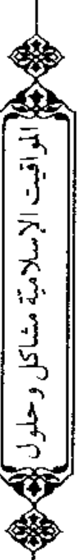
بعض أُسسها للمناقشة ثانياً، كما هو غير خفيٍّ على القارئ اللبيب.

وبالرغم من ورود هذه الإشكالات، فإنّني أعتقد أنَّ هذه القوائم والجداول عموماً تعتبر خطوةً عريضةً في الفكر الإسلاميّ، ومحاولةً دقيقةً للسيطرة على المشاكل الأساسيّة، التي أخذها المؤلِّف بنظر الاعتبار.

-١٣-

بقيت في مسؤوليّتي الآن التصدّي للإجابة على المشاكل التي ذكرتها فيما سبق في فقرتين من فقرات هذه المقدّمة، إحداها نستطيع أن نعتبرها (عامّةً) شاملةً لوجه الأرض كلّه، وبعضها في طول التأريخ أيضاً، وهو ما ذكرناه في الفقرة (٧)، والأُخرى نستطيع أن نعتبرها (خاصةً)، أي: مختصّةً ببعض المناطق من الأرض، وهي المناطق الشماليّة، وهو ما ذكرته في الفقرة (١١).

وبالطبع فإنَّ ما يصدق على المناطق الموغلة في الشمال - لو صحّ التعبير- يصدق بنفسه على المناطق الموغلة في الجنوب، بما فيها الدائرة القطبيّة الجنوبيّة وغيرها، إلّا أنَّ الذي يهوّن الخطب هناك أنّها مناطق بحريّةٌ وغير مسكونة، وإنّما تشملها مياه المحيطات فقط، ومن هنا كان تركيز المفكّرين على الجانب الشماليّ من الأرض.



وللكلام بهذا الصدد عدّة مستويات، نذكرها في أكثر من فقرة في هذه المقدّمة، ونخصّ بهذه الفقرة، ما يلي:

المستوى الأوّل: أنّه ذكر كثيرٌ من الفقهاء - أو قلْ مشهور المتأخّرين منهم[1] -: أنَّ المناطق الشماليّة، وخاصّة التي ينعدم فيها الليل أحياناً لفترةٍ طويلة، وينعدم

(١) راجع ذلك في مستند العروة الوثقى ٢: ١٤٥، كتاب الصوم، حكم بعض البلدان التي لا يكون فيها يوم وليلة على النحو المتعارف.

فيها النهار أيضاً كذلك، تعتبر خارجةً عن إطلاقات الأدلّة من الكتاب الكريم والسنّة الشريفة؛ من حيث إنَّ هذه الأدلّة واردةٌ جميعاً للبلاد الاعتياديّة التي يمرّ عليها اليوم والشهر بشكلٍ متناسق، كما هو الحال في أكثر مناطق العالم، ولم يأت في الكتاب والسنّة أيّ تعرّضٍ للمشاكل التي تعانيها تلك البلاد الشماليّة.

بل حتّى لو قيل: إنَّ في بعض الروايات ما يدعم فكرتها إجمالاً، كما هو غير بعيد، إلَّا أنَّه بطبيعة الحال مختصرٌ ومجملٌ لا يكفي للتحديد التفصيليّ المتوقّع.

ويحسن بنا الآن أن نتعرّض إلى السؤال المهمّ الذي قد يخطر في الذهن بهذا الصدد، قبل أن ندخل في التفاصيل الآتية، وهي: أنَّه لماذا لم توجد حلولٌ واضحةٌ وتفصيليةٌ لأمثال تلك المشكلات في الكتاب والسنّة، مع العلم أنَّ الله سبحانه خالق تلك البلاد، يعلم بوجودها وبتحقّق تلك المشكلات فيها، ومع ذلك فهو لم يقدّم لنا شيئاً معتدّاً به في هذا الصدد.

ويمكن أن نجيب على مستوى معرفتنا - والله أعلم بما ينزل- وذلك على عدّة مستويات:

المستوى الأوّل: أنَّ تلك البلاد لم يكن من شأنها أن تستفيد من هذه الأحكام الإسلاميّة بقليلٍ أو بكثير، ولم تكن تحسّ بحاجتها إلى ذلك بطبيعة الحال.

إذن، فالمشكلة لم تكن معروضةً إطلاقاً في صدر الإسلام، ومعه فلا حاجة إلى التصدّي لحلّها.

أمّا لماذا قلنا أنّها ليس من شأنها يومئذٍ أن تستفيد من تلك الأحكام،

فهذا واضح لعدّة أسباب ممكنةٍ أو محتملةٍ يكفي أحدها للجواب:

السبب الأوّل: أنَّ تلك المناطق الموغلة في جهة الشمال لم تكن مسكونةً إطلاقاً.

السبب الثاني: أنّها وإن فرضناها مسكونةً إلّا أنّها مسكونةٌ لقليل من الناس، على مستوى القرويين الجهّال أو الوحشيّين الذين لا تنفع فيهم الكلمة الصالحة، ولا يُتوقّع من أحدٍ منهم الامتثال للتشريع.

السبب الثالث: أنّها وإن فرضناها مسكونةً تماماً، إلّا أنّها بعيدةٌ عن المناطق الإسلاميّة بعداً شاسعاً جدّاً، وقد كانت وسائط النقل في ذلك الحين متعذّرةً ومنقطعةً تماماً بالنسبة إلى كثيرٍ من هذه المناطق، فضلاً عن مثل تلك البلاد التي لم يكن يخطر وجودها على البال، فضلاً عن الوصول إليها بحال.

وينبغي أن نلتفت إلى أنَّ كلّ سببٍ من هذه الأسباب، هو كافٍ من الناحية المنطقيّة، جواباً على السؤال المعروض.

المستوى الثاني: أنّه في الإمكان أن يُقال: إنَّ هذه الظواهر التي نشاهدها الآن في تلك المناطق، لم تكن موجودةً ومتحقّقةً في ذلك الحين، أو أنّها غير متحقّقةٍ في المناطق الشماليّة المسكونة على الأقلّ، فإذا لم يكن لها وجود، لم يكن هناك حاجةٌ إلى وجود تشريعٍ بخصوصها.

وذلك انطلاقاً من معرفتنا الإجماليّة، المعروضة في هذا الكتاب وغيره، بأنَّ الكون متحرّكٌ لا يثبت على حال، بما في ذلك الكرة الأرضيّة نفسها. إذن، فليس من المؤكّد وجود تلك الظواهر على أيّ حال في ذلك الحين، والاحتمال مبطلٌ للاستدلال.

المستوى الثالث: أنّنا يمكن أن نفترض من الناحية التشريعيّة أنَّ

الإسلام يحكم بحرمة الذهاب إلى تلك المناطق التي تتعذّر فيها العبادة وهي الدائرة القطبيّة وما قاربها، وإذا تمَّ ذلك، فلا حاجة سلفاً إلى الدخول في التفاصيل وإعطاء الحكم بالنسبة إلى مختلف العبادات، وهذا- على أيّ حالٍ- حكمٌ مشهوريٌّ بين مختلف طوائف المسلمين[1]، وليس حكماً افتراضيّاً خالصاً، كما هو معلوم.

المستوى الرابع: قانون: **(كلّم الناس على قدر عقولهم)**، وهو قانونٌ عرفيٌّ وعقلائيٌّ صحيح، وقد التزمت به النصوص الدينيّة الإسلاميّة بدقّة[2]، ومن هنا لم يكن من المعقول الإشارة في الكتاب الكريم والسنّة الشريفة إلى الطائرات أو الكهرباء أو الأقمار الصناعيّة أو الكومبيوتر وغيرها، ممّا حصل في القرون المتأخّرة عن عصر الصدور.

ولا شكّ أنَّ من ذلك: التنبيه على وجود بلادٍ تحتوي على هذه الظواهر وغيرها، ممّا لم يكن يخطر على البال في ذلك الحين. فإذا لم يكن في الإمكان التنبيه على أصل وجودها، لم يكن - بطبيعة الحال- التعرّض إلى أحكامها لا تفصيلاً ولا إجمالاً.

المستوى الخامس: أنّنا لا نستطيع القول بأنَّ الإسلام لم يعطِ أيَّ حكمٍ أو رأيٍ بالنسبة إلى هذه المشكلات أو إلى أيّ شكلٍ من أشكال المشكلات، بعد

---

(١) لا يخفى أنَّ هذه المسألة من المستحدثات، والحكم فيها طبقاً للقاعدة العامّة؛ فهي من مصاديق التعرّب بعد الهجرة. ولذا أشار السيّد‌قدس‌سره إلى أنَّ ذلك حكمٌ مشهوريّ.

(٢) كما ورد عن أبي عبد الله‌عليه‌السلام: **«ما كلّم رسول الله‌صلى‌الله‌عليه‌وآله العباد بكنه عقله قطّ»، ثُمَّ قال: «قال رسول‌صلى‌الله‌عليه‌وآله: إنّا معاشر الأنبياء أُمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم»**. الكافي ١: ٢٣، كتاب العقل والجهل، الحديث ١٥.

أن نعلم أنّه: **ما من واقعةٍ إلّا ولها حكمٌ في شريعة الإسلام**، على كلِّ مستوىً من المستويات.

كلّ ما في الأمر، أنّنا لا نستطيع أن نجد هذه الأحكام بالنصوصيّة والتفاصيل، وإنّما يمكن فهمها من الأدلّة على مستوى أيّ موضوعٍ غير معروضٍ في الأجيال السابقة، وذلك طبقاً للقواعد والإطلاقات والعمومات المذكورة في الكتاب والسنّة، وليس الأمر كما ذكره المؤلّف من أنّ المسألة هنا من الصعوبة بحيث لا يمكن أن يحلّها أحدٌ من المفكّرين المسلمين (ص٦٣).

ـ ١٤ ـ

وأمّا الحل الفقهيّ في تلك المشاكل التي عرضناها في الفقرة (١١)، فقد ذكر لنا المؤلّف في هذا الكتاب عدّة (أُطروحات) معروضةً بهذا الصدد (ص٦١ ـ ٦٢)، وناقشها بأنّها متعارضةٌ، كما يمكن نقاشها بأنّها حيث كانت مرتبطةً بالعبادات الدينيّة. إذن، فهي تحتاج إلى فتوى من رجل دينٍ معتمدٍ بهذا الصدد، وليس من حقِّ الجمعيّات والمؤسّسات أن تتدخّل في مثل ذلك، وإلّا سقطت محاولاتها عن الاعتبار.

كما أنّنا حاولنا ذلك في كتاب (ما وراء الفقه)[1] في فصلٍ خاصٍّ من كتاب الصلاة بعنوان (أوقات القطبين)، وقمنا هناك بعرض المشكلة تفصيلاً، مع محاولة عرض الجواب التفصيليّ عليها أيضاً.

ومن هنا يمكننا ذكرها الآن باختصارٍ نسبيٍّ؛ لمجرّد اطّلاع القارئ الكريم عليها، [و] لمجرّد الثقافة الفقهيّة العامّة.

---

(١) [ما وراء الفقه] ١، ق٢: ٣٣٩ (منه قُدِّسَ سِرُّه).

وقد عرفنا في فقرة (١١) السابقة: أنَّ المشاكل في البلاد الشماليّة تتلخّص في ستّة أُمور: نذكرها الآن مع حلولها الفقهيّة.

الأمر الأوّل: ما قلناه من أنَّ النهار قد يصغر بحيث لا يبقى منه أكثر من ساعةٍ أو ساعتين.

والحلّ الفقهيّ: هو ما يذكره المؤلِّف نفسه من إحدى البيانات الصادرة بهذا الصدد (ص٥٩)؛ إذ يقول: في الأيّام التي تكون فيها العلامات متحقّقةً تبعاً لدلالات النصوص الشرعيّة التي تحدّد مواقيت الصلاة، فإنَّه يجب مراعاة هذه المواقيت وعدم الحياد عنها تحت أيّ ظروفٍ كانت، فلا مجال للاجتهاد في مقابل النصّ.

وهذه الفقرة كأنَّها عبارةٌ أدبيّة. وتوضيحها الفقهيّ: أنَّ الليل أو النهار مهما كان قصيراً، ولو بقي منه حوالي ساعة، فضلاً عن الأكثر أو الأطول، فإنَّ الأوقات الشرعيّة كلّها ستكون واضحةً فيه من طلوعٍ وزوالٍ وغروبٍ وفجرٍ.

إذن، فيجب على المكلّفين المسلمين تطبيق أوقات صلاتهم وصومهم على هذه الأوقات عندما يحسّونها ويعلمون بها.

نعم، يبقى حديثٌ معيّنٌ حول الشفق والغسق تأتي الإشارة إليه.

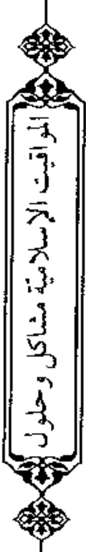
وبهذا نكون قد تحدّثنا عن مشكلتين أو جانبين من المشكلة، وهما كون النهار قصيراً وكون الليل قصيراً، مع كون الوقت متميّزاً ومترتّباً شرعاً، كلّ ما في الأمر أنَّه حين يكون الليل قصيراً والنهار طويلاً قد يصل إلى (٢٣) ساعة، فيكون الصوم صعباً على عددٍ معتدٍّ به من الناس؛ لأنَّه يعتبر لهم عناءً طويلاً وحقيقيّاً، وعندئذٍ فيجوز لهم الإفطار، ويمكنهم قضاء ما فاتهم من صومٍ في الأيّام القصيرة التي يبقى النهار ساعةً فقط، أو في أيّ وقتٍ آخر.



الأمر الثاني: أنَّ النهار قد يقلّ كثيراً ويتضاءل إلى حدٍّ لا تكاد الشمس أن تشرق حتّى تغرب، وبهذا - كما قلنا - تختلط الحمرة المشرقيّة الجديدة بالحمرة المغربيّة الوليدة، وبتعبيرٍ آخر: إنَّ الحمرة تبقى مستمرّةً في الأُفق ممّا قبل طلوع الشمس إلى ما بعد غروبها، ومن الواضح عندئذٍ أنَّ الشمس تشرق وتغرب في نفس النقطة، وليس هناك نقطتان متميّزتان للشرق والغرب.

ففي مثل ذلك لا تكون صلاة الصبح في مشكلة؛ إذ يجب أن يصلّيها الفرد ما بين الفجر - وهو واضح الوجود عندئذٍ - وطلوع الشمس.

كما لا تقع صلاتا المغرب والعشاء في مشكلة؛ إذ يجب أداؤهما بعد الغروب حسب الأحكام الاعتياديّة.



وإنَّما تقع صلاة الظهر في مشكلة، والصوم كذلك، ولا مناص هنا من الناحية الفقهيّة اعتبار الزمن الأوسط بين الطلوع والغروب زوالاً؛ لأنَّه هو الوقت الذي تكون به الشمس في دائرة نصف النهار مهما كان قليلاً، وبتعبيرٍ آخر: إنَّه يجب على الفرد أداء صلاتي الظهر والعصر في النصف الثاني من هذا النهار القصير جدّاً إلى حين غروب الشمس.

فإن كان هذا الوقت قصيراً جدّاً، وجب على الفرد أخذ الأهبّة له بالاستعداد بالطهارة قبل الوقت، وأداء الصلاة بسرعة مع الاقتصار على الواجب وترك المستحبّات وكلّ ما يوجب التأخير.

وأمّا الصوم، فيكون من الفجر الذي يكون في ذلك الوقت من السنة، متميّز الوجود إلى الغروب، وليس فيه صعوبةٌ من هذه الناحية.

الأمر الثالث: أنَّ المشكلة الحقيقيّة لأوقات الصلاة تبدأ حين يحصل ما أشرنا إليه (ثالثاً) فيما سبق، وهو انعدام النهار واستمرار الليل ردحاً طويلاً من الزمن،

فكيف يصلّي الفرد وكيف يصوم إذا صادف شهر رمضان في مثل هذا الوقت؟

للفقهاء، بمختلف مذاهبهم، عدّة أطروحاتٍ محتملةٍ بهذا الصدد:

الأُطروحة الأولى[1]: سقوط الصلاة والصوم بالمرّة؛ باعتبار أنّها إنّما تجب عند حصول أوقاتها، فإذا لم تحصل لم تجب.

إلّا أنّ هذا غير ممكنٍ شرعاً، بل لعلّه على خلاف ضرورة الدين، لأنّنا بذلك نكون قد تركنا أهمّ عبادتين في الإسلام.

الأُطروحة الثانية[2]: تطبيق الصلاة على أقرب المناطق التي تتميّز فيها الأوقات، وقد طبّق بعض البيانات المذكورة في هذا الكتاب (ص٥٩) على خطٍّ عرض ٤٨.

إلّا أنّ هذا يواجه صعوبتين:

الأُولى: كيف يأتي الخبر من تلك المنطقة يوميّاً وباستمرار عن دخول وخروج أوقات الصلاة والصوم.

الثانية: أنّ أقرب المناطق إليها يعاني من وجود النهار القصير الذي يصعب فيه أداء صلاة الظهر إلّا بسرعة ونحو ذلك، ممّا تحدّثنا فيه قبل قليل، وأمّا الخطوط الأبعد، فلا يصدق عليها أنّها أقرب المناطق.

الأُطروحة الثالثة[3]: تطبيق الصلاة على الأوقات الموجودة في البلد



(١) راجع المستند في شرح العروة الوثقى ٢: ١٤١، كتاب الصوم، حكم بعض البلدان التي لا يكون فيها يوم وليلة على النحو المتعارف.

(٢) راجع المصدر السابق ٢: ١٤٠، كتاب الصوم، حكم بعض البلدان التي لا يكون فيها يوم وليلة على النحو المتعارف.

(٣) وهو قول الشافعية. أُنظر: تحفة الحبيب على شرح الخطيب ١: ٣٩٤.

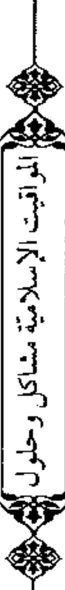
الرئيسيّ الذي كان يسكنه الفرد في العالم. فلو كان من باكستان، طبّـق صـلاته على وقتها، ولو كان من مصر، طبّق صلاته على وقتها، وهكذا.

وهذه تواجه عدّة صعوبات أيضاً:

الأُولى: صعوبة الاتّصال اليوميّ المستمرّ، كما قلنا.

الثانية: أنَّ الفرد قد لا يكون له بلدٌ معيّن غير تلك المنطقة التي هو فيها، كما لو كان أهله قاطنين فيها من زمنٍ بعيد.

الثالثة: أنَّ الأفراد قد يكونون مجتمعين هناك من بلدانٍ مختلفة من العالم، فتختلف وتتشوّش أوقات صلاتهم وصومهم إلى درجةٍ مزعجةٍ ملفتةٍ للنظـر، وليس المفروض في المجتمع المسلم الواحد، حصول مثل ذلك التشوّش.



الأُطروحة الرابعة[1]: أن يطبّق المكلّفون الصلاة والصوم على أيّام مكّـة المكرّمة بصفتها البلد الرئيسيّ في الإسلام.

إلّا أنَّ هذا ما لا دليل عليـه، وأهمّيّـة تلـك المنطقـة في الـدين صـحيحةٌ أكيداً، إلّا أنّها لا تقتضي تطبيق أوقـات الـصلاة عليهـا، إلّا أنّهـا لعلّهـا أسرع وأسهل من ناحية المصاعب التي ذكرناها للأُطروحات السابقة.

والأُطروحة الخامسة[2]: أن يطبّق صلاته وصيامه على المناطق المعتدلـة، ويمكن الاستدلال على ذلك بأن يأخذ (مدار السرطان) بنظر الاعتبار فيعمل على وقته.

وهذا معناه العمل على وقت مكّة المكرّمة؛ لأنّها قريبةٌ من نفس المـدار، وبذلك تشترك الأُطروحتان في نتيجةٍ واحدة.

---

(١) أُنظر: تفسير المنار ٢: ١٣١، الآية ١٥٨ من سورة البقرة.

(٢) راجع العروة الوثقى (المحشّى) ٣: ٦٣٥، أحكام القضاء.

الأُطروحة السادسة[1]: أن يطبّق أوقاته صلاته وصيامه على دوران ساعته اليدويّة أو الجيبيّة مع توفّرها لديه.

وتواجه هذه الأُطروحة عدّة مصاعب:

الأُولى: أنّه قد لا يملك ساعةً من هذا القبيل إطلاقاً، أو لا تكون له الثقافة الكافية لإدراك الوقت الذي تشير إليه.

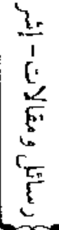
الثانية: أنّها لا تعني حصول الأوقات فعلاً، كالدليل الدالّ على أنّه: إذا زالت الشمس فصلّ[2]، ونحوه[3]؛ فإنَّ الاعتماد على الساعة لا يعني حصول

---

(١) لم نعثر على قائلٍ لها.

(٢) كما عن سعد بن عبد الله، عن موسى بن جعفر، عن محمّد بن عبد الجبار، عن ميمون بن يوسف النخاس، عن محمّد بن الفرج قال: كتبتُ أسأل عن أوقات الصلاة؟ فأجاب: «**إذا زالت الشمس فصلّ سبحتك، وأحبّ أن يكون فراغك من الفريضة والشمس على قدمين، ثُمَّ صلّ سبحتك، وأحبّ أن يكون فراغك من العصر والشمس على أربعة أقدام، فإن عجّل بك أمرٌ فابدأ بالفريضتين واقضِ بعدهما النوافل، فإذا طلع الفجر فصلّ الفريضة ثُمَّ اقضِ بعد ما شئت**». تهذيب الأحكام ٢: ٢٥٠، الباب ١٣، باب المواقيت، الحديث ٢٨، ووسائل الشيعة ٤: ١٤٨، كتاب الصلاة، الباب ٨، باب وقت الفضيلة للظهر والعصر، الحديث ٣١.

(٣) كما جاء عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن إبراهيم الكرخي قال: سألتُ أبا الحسن موسى عليه السلام: متى يدخل وقت الظهر؟ قال: «**إذا زالت الشمس**»، فقلتُ: متى يخرج وقتها؟ فقال: «**من بعد ما يمضي من زوالها أربعة أقدام، إنَّ وقت الظهر ضيقٌ ليس كغيره**»، قلتُ: فمتى يدخل وقت العصر؟ فقال: «**إنَّ آخر وقت الظهر هو أوّل وقت العصر**»، فقلتُ: فمتى يخرج وقت العصر؟ فقال: «**وقت العصر إلى أن تغرب الشمس وذلك من علّة وهو تضييع**» .... تهذيب الأحكام ٢: ٢٦، كتاب الصلاة، باب



الزوال والفجر ونحوه، كما هو بيّن.

الثالثة: أنّه لا يتعيّن فيها العمل على أيّة ساعة يعيّنها كوقتٍ للصلاة، ما لم تكن هناك بعض الأُطروحات بهذا الصدد:

منها: تقسيم وقت الساعة إلى أربعة أقسام، فيصلّي الظهر بعد الثانية عشرة للنهار الذي يكون على خطٍّ طوله، والمغرب والعشاء على الثانية عشرة الأُخرى، وخاصّةً بناءً على ما نقول له من استمرار وقتها إلى طلوع الفجر، ويصلّي الصبح عند السادسة.

وهذا مجرّد اقتراح لا يوجد عليه أيّ دليلٍ شرعيٍّ بطبيعة الحال.

ومنها: تطبيق الوقت على بعض المناطق الأُخرى، ذات خطوط عرضٍ أقلّ، كبلده أو مكّة المكرّمة مثلاً، فتعود هذه الأُطروحة إلى بعض الأُطروحات السابقة، ولا تكون رأياً مستقلاً.

الأُطروحة السابعة[1]: حرمة الذهاب إلى منطقةٍ من هذا القبيل مع الاختيار، إلَّا مع الإكراه مِن قبل متسلّط ظالم أو أمرٍ من إمامٍ عادل.

وهذا يواجه بعض المصاعب فقهيّاً أيضاً:

أوّلاً: أنَّ هذه الحرمة ممّا لا دليل على ثبوتها، فتكون مورداً لجريان أصالة البراءة لا محالة، وخاصّة إذا التفتنا إلى ما هو ثابتٌ فقهيّاً من عدم وجوب إحراز الموضوع، مع العلم أنَّ الكون في بلدٍ اعتياديٍّ لأوقات الصلاة هو من

أوقات الصلاة وعلامة كلّ وقتٍ منها، الحديث ٢٥، ووسائل الشيعة ٤: ١٤٩، كتاب الصلاة، الباب ٨، باب وقت الفضيلة للظهر والعصر، الحديث ٣٢.

(١) راجع المستند في شرح العروة الوثقى ٢: ١٤٥، كتاب الصوم، حكم المقيم في أحد القطبين.

إحراز الموضوع، مع العلم أنَّ الكون في بلدٍ اعتياديٍّ لأوقات الصلاة هـو مـن قبيل إحراز الموضوع، فلا يكون الوجود فيه واجباً، ولا الخروج عنه محرّماً.

ثانياً: أنَّ الفرد قد يكون ساكناً هناك أساساً، ويتعـذّر عليـه الخـروج في حدود إمكانيّاته الشخـصيّة، كـما لـو كانـت أُسرةٌ قديمـةٌ هنـاك ودخلـت في الإسلام أو أسلم بعض أفرادها.

ثالثاً: أنَّ حرمة الذهاب إنّما تتسجّل أحياناً مع لـزوم تـرك العبـادات في تلك المنـاطق، وأمّـا مـع إمكـان تطبيقهـا، ولـو طبقـاً لـبعض الأُطروحـات الأُخرى، فلا إشكال.

وعلى أيّ حال، فأغلب هذه الأُطروحات - بل الكلّ - ممّا يواجه بعض المصاعب، ولا شكّ أنَّ الأحوط هي الأخيرة، ولو باعتبـار حرمـة مـا يـسمّى بالمقدّمات المفوّتة، والفرد وإن استطاع العمل بالأُطروحات الأُخـرى إلّا أنّـه ممّا لا شكّ فيه فـإنَّ الكـون في الـبلاد الاعتياديّـة أحـوط مـن هـذه النـواحي الشرعيّة، وأكثر فراغاً للذمّة.

وإذا كان للفرد بلدٌ رئيسيٌّ في المناطق الاعتياديّة، عمل على وقـت ذلـك البلد، وكان ملزماً بتحصيل الاطمئنان لحصول الأوقات فيه، ولـو بالانتظـار هنيهةً إلى حصول القناعة.

وإذا لم يكن له بلدٌ رئيسيٌّ، أمكن العمل على تقسيم الـساعة كـما قلنـا في الأُطروحة السادسة. وإذا لم يستطيع ذلك، عمل عـلى وقـت مكّـة المكرّمـة أو مدار السرطان اللذين هما متساويان تقريباً، ويجب عليه الاسـتعلام وتحـصيل الاطمئنان بالمواقيت كما قلنا في مسألة بلده.

ولئن طرحنا هذه الأُطروحات، بالنسبة إلى الليل الطويل، فهي مسجّلة

أيضاً، بنفس منطوقها وحكمها بالنسبة إلى النهار الطويل حرفاً بحرف، ومن هنا تكون المشكلة السادسة من المشاكل الستّ التي ذكرناها في الفقرة (١١) تكون قد انحلّت.

بقي علينا تذليل المشكلتين الرابعة والخامسة:

أمّا الرابعة: فهي ما إذا كان الليل قصيراً جدّاً، بحيث تغرب الشمس قليلاً ثُمَّ تشرق بعد نصف ساعةٍ مثلاً، بحيث تختلط الحمرة المغربيّة لليوم السابق بالحمرة المشرقيّة لليوم اللاحق، ومن ثَمَّ يبقى الأُفق في حمرةٍ مستمرّةٍ من قبل هذا الغروب إلى حين الشروق، أو قل: خلال هذا الليل القصير كلّه، ومن ثَمَّ لم يتميّز الفجر بوضوح.

إلّا أنَّه من الممكن القول تماماً، بأنَّ الشمس إذا بلغت غاية بعدها من الأُفق في الغروب، ثُمَّ بدأت بالصعود التدريجيّ، فذلك البدء بالصعود هو الفجر بلا شكّ؛ لأنَّ مدّة ما بين الطلوعين في البلاد الاعتياديّة أكثر من ذلك أكيداً.

فإن قلت: إنَّه نصف الليل.

قلنا: نعم، ولكنّه فجرٌ في نفس الوقت، وقد اجتمع الأمران باعتبار قصر الليل لا أكثر ولا أقلّ.

ومن ثَمَّ يمكن للمكلّف أن يحسب - بالساعة أو بأيّة طريقة - مقدار نصف مدّة الليل، ويعتبر ما بعدها فجراً، في كلِّ البلاد أو الزمان الذي تستمرّ فيه الحمرة طول الليل القصير، أمّا إذا زالت الحمرة لبقاء الليل فترةً أطول، فهذا معناه أنَّ الفجر سيتأخّر عن نصف الليل بمقدارٍ ما.

ونفس هذا الكلام، وهو اعتبار نصف الليل فجراً، نقوله في المشكلة



الخامسة؛ لأنّها لا تختلف عن الرابعة إلّا باعتبار زيادة القصر والتقلّص في مدّة الليل.

وعلى أيّ حال، فما دام المكلّف قادراً بهذه الطريقة على تشخيص الفجر، أمكن تطبيق أحكامه عليه بأن يتسحّر للصوم قبله وينوي الصوم عنده ويصلّي فرض الصبح بعده، وهكذا.

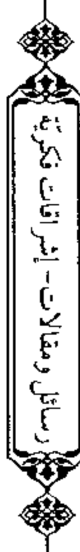
-١٥-

أمّا الآن فينبغي لنا أن نناقش رأي المؤلّف في المصاعب التي عرضها بنفسه لصعوبة تحديد أوقات الصلاة بما فيها الفجر والطلوع والغروب والزوال والغسق.

فمن ذلك، ما سمعناه منه ونسمعه من ظاهرة الترنّح وظاهرة الغبار، ونحو ذلك من الأُمور، على نحو ما هو مفصّلٌ في الكتاب.

واعتقد أنّه بنفسه لم يأخذ كلّ ذلك بنظر الاعتبار لدى وضعه أطلس المواقيت؛ إذ لو كان قد أخذها بنظر الاعتبار، لم يكن باستطاعته وضعه، أو لَقدّم اعتذاره عنه بشكلٍ أو آخر، كلّ ما في الأمر: أنّه ذكر في مقدّمة الأطلس، أنّه يعبّر عن (معدّل) الوقت، وهذا يعني: أنَّ الحساب ليس دقيقاً إلى الدرجة المتوقّعة.

والذي أراه بوضوح: أنَّ هذه الظواهر حقيقيّةٌ، ومؤثّرةٌ فعلاً، وأنّها مضرّةٌ بالتنبّؤ بالوقت قبل حصوله، وكلّما كان البُعد الزمانيّ أكثر، كان احتمال الخطأ أكبر، بل كان اليقين من الخطأ متحقّقاً؛ لتعذّر - أو استحالة- ضبط كلّ العوامل الدخيلة في الوقت، ولوجود (حركةٍ) مستمرّةٍ في أوقات الصلاة،



وغيرها؛ تبعاً لحركة الأرض خاصّة والكون عامّة، وهذا أمرٌ ممّا لا مناص منه.

فكلّ الجداول التي وُضعت لبعض السنين سوف تفشل في السنين المتأخّرة بلا شكّ، حتّى لو كانت صحيحة مئةً بالمائة، فضلاً عمّا إذا كانت مشكوكةً من أوّل الأمر.

وهذا ما يحدو بنا إلى أن نترك التنبّؤ بالوقت جانباً، وخاصّةً لسنواتٍ عديدة، ونلتفت إلى ما أمر الله تعالى به من إحراز الوقت لكلّ صلاةٍ على حدةٍ في وقتها، وليس قبل ذلك.

إنَّ كلّ تلك المصاعب لن تحول دون التعرّف على دخول الوقت في كلّ وقت وكلّ يوم، ولا عن حصول الاطمئنان، بل اليقين به، وخاصّةً إن استخدمنا العلامات التفصيليّة الواردة في الشريعة لمعرفة الأوقات، والتي فصّلنا الحديث عنها في (ما وراء الفقه)[1].

كما لا تحول دون قياس يومٍ على اليوم السابق، كما لا تحول دون قياس شهرٍ على شهر، وخاصّة مع وجود خبرةٍ كافيةٍ بسرعة (تحرّك) الليل والنهار -لو صحّ التعبير-؛ لكثرة الممارسة في ذلك.

كما لا تحول لوضع جدولٍ سنويّ، لسنةٍ واحدةٍ فقط، إذا استطعنا تحصيل الاطمئنان في أيّ مكانٍ أو أيّ زمان، بالأوقات في أحد الأيام فقط، فيمكن قياس الباقي عليه بسهولةٍ نسبيّة، وإن كان في الحقيقة يحتاج إلى خبرةٍ معتدٍّ بها على أيّ حالٍ.

وهذا التحديد، إلى هذا الحدّ، لا يضرّ به الساعة المستعملة في توقيته، إذا كانت معروفة المصداق سلفاً، كالساعة الزواليّة، أو الغروبيّة، أو المثاليّة، أو

(١) راجع ما وراء الفقه ١، ق٢: ٩، وما بعدها.

ذات الأربع والعشرين ساعة، وهكذا.

هذا العمل يمكن إنجازه في أيّ مكان محدّد، أو أيّ زمان، يعني: أيّة سنة، بدون أيّ فرقٍ معتدٍّ به بين مناطق العالم، أو السنين، كما هو واضح.

ولكن كما يقول المثل: (إنَّ الإنسان يجب أن يمدّ رجله على قدر بساطه)، ومن هنا يجب أن نعترف بالعجز فيما لم يخوّلنا الله سبحانه فيه؛ بإيجاد الكون المتحرّك الذي يتعذّر فيه معرفة الأوقات المستقبليّة، وليس هذا بعيب. وليس المسلمون فقط عاجزين، بل كلّ البشر أيضاً؛ لأنَّ الكون بنفسه غير قابلٍ لذلك، بعد أن كان يحتوي على حركاتٍ غير متوقّعةٍ إطلاقاً، ولا يمكن أن تدخل تحت أيّة تجربة، أو أيّ تخمين.

بل العيب بالعكس، وهو أن ندّعي القدرة ممّا نحن عاجزون عنه، وننفخ في بوقٍ ليس فيه صوت، أو أن نتصدّى للتعرّف على أُمور لم يخوّلنا الله تعالى فيها شيئاً. وعذيرنا في ذلك: هو أنَّ أدقّ الموازين (العلميّة) في العالم ليس باستطاعتها التنبّؤ عن شكل واتّجاه حركات الكون في مستقبل الزمان.

-١٦-

وأمّا حديث المؤلّف عن بُعد الشمس عن الأُفق بمقدار ١٨ درجة صباحاً ومساءً حين يكون ذلك سبباً للشفق باصطلاحه، يعني: طلوع الفجر باصطلاحنا، وسبباً للغسق باصطلاحه، وزوال الحمرة المغربيّة باصطلاحنا؛ لأنّه أوّل الشفق وآخر الغسق، وقد اعتمده المؤلّف فعلاً في أطلسه (ص٧٠)، واعتبر أنَّ البناء على ٢٠ درجة يعتبر متقدّماً على وقت الفجر، كما أنَّ البناء على ١٧ أو ١٦ درجة يعتبر متأخّراً عنه (أُنظر مثلاً: ص٥٣، وغيرها)، وهذا يعني: قناعة المؤلّف بأنَّ الفجر يكون في الأُفق عندما تكون الشمس في ذلك

المستوى بالضبط، بل الأمر أكثر من ذلك، حيث حصلت فيه (فتوى) بعض البيانات المذكورة في الكتاب (ص٦٠).

إلَّا أنَّ هذا قابلٌ للمناقشةِ لعدّةِ وجوهٍ:

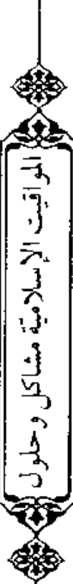
الوجه الأوّل: أنَّ الفجر، هو الضوءُ الضئيل الذي يكون على الأُفق، وليس هو بُعد الشمس عنه، بهذا المقدار من الدرجات، وهذا واضحٌ لغةً، وعرفاً، ومتشرّعياً، ولو لم يوجد هذا الضوء، فليس بفجرٍ، أينما كانت الشمس، على أيّ حالٍ، ولا يوجد دليلٌ معتدٌّ به على أنَّ هذين الأمرين متلازمان.

لا أقلّ أنّنا نطبّق هنا بعض الأفكار التي اعترف بها المؤلِّف من أنَّ للغبار والضغط والحرارة وغير ذلك، أثراً على سير الضوء، بمعنىً وآخر. فمن هذا يمكن أن يُقال: إنَّ ١٨ درجة قد تزيد، وقد تنقص؛ تبعاً لأمثال هذه العوامل، والعمدة إنَّما هو وجود الضوء في الأُفق الشرقيّ، فذلك هو الفجر.

ثانياً[1]: ينتج من ذلك أنّه ليس من حقِّ أحدٍ أن (يفتي) به؛ لعدم وجود الضبط الكامل له. وأمّا اعتباره كمعدلٍ، فهو لا يكفي لمعرفة الوقت، إلَّا بعد الاطمئنان من حصوله.

ثالثاً: كيف تحدّد الشريعة، مثل هذه الدرجة وقتاً للصلاة، وهي ممّا لا يمكن معرفتها لعامّة الناس، بل حتّى للخاصّة، إلَّا بآلاتٍ وموازين معيّنة، وإنَّما تجعل الشريعة السمحاء ما هو محسوسٌ ومفهوم للناس أجمعين، كعلامةٍ ووقتٍ للصلاة، وهذا إنَّما يتيسّر في ضوء الفجر لا في درجة بُعد الشمس.

رابعاً: أنَّ التصريح بذلك في الكتاب والسنّة غير موجودٍ وغير ممكن؛ لأنّه على خلاف قانون (**كلّم الناس على قدر عقولهم**)، فمن أين نستطيع أن

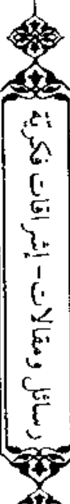


(١) كذا في الأصل، أي: الوجه الثاني، وكذا ما بعده.

نستدلّ على صحّة هذه الفتوى.

وقد تكلّمنا في (ما وراء الفقه)[1] عن أساليب التعرّف على الفجر، فإن انسدّت كلّها أمام الفرد، أو تقاعس عنها، أمكنه الانتظار هنيهةً لكي يحصل له الاطمئنان بدخول الوقت؛ فإنَّ الاطمئنان حجّةٌ في نفسه.

خامساً: أنَّ الشفق غير الفجر، وإن حاول المؤلِّف التأليف بينهما، كأنّهما مفهومٌ واحد؛ فإنَّ الشفق هو الحمرة المشرقيّة، وهي في بلادنا في النصف الثاني من الوقت المحصور بين طلوع الفجر وطلوع الشمس، والذي نسمّيه (ما بين الطلوعين)، وهي حمرةٌ تسبق طلوع الشمس ومرتبطةٌ به، ولا ربط لها بالفجر إطلاقاً؛ فإنّه يبزغ من ظلام كاملٍ لا حمرة فيه إطلاقاً.



وهذا معناه: أنَّ صلاة الصبح تجب قبل بزوغ الحمرة المشرقيّة، أو الشفق بحوالي ضعف الزمن ما بين حدوث الشفق والطلوع، ويمثّل الظلام نصفه الأوّل، ويمثّل الشفق نصفه الثاني؛ لوضوح أنَّ صلاة الصبح تجب عند الفجر لا عند الشفق، بإجماع علماء المسلمين جميعاً[2]، ونصّ الكتاب الكريم[3].

ويترتّب على ذلك: أنَّ مقصود المؤلِّف من الشفق إن كان هو الحمرة المشرقيّة كما هو الظاهر، وكانت الشمس عند بدء الحمرة تحت الأُفق بـ ١٨

---

(١) راجع المصدر السابق.

(٢) لا خلاف بين الأعلام في أنَّ أوّل وقت صلاة الصبح هو طلوع الفجر الثاني. راجع - على سبيل المثال -: الحدائق الناضرة ٦: ٢٠٠، وجواهر الكلام ٧: ٩٧، بيان وقت صلاة الفجر.

(٣) كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ من سورة البقرة، الآية ١٨٧.

درجة، إذن، ستكون عند الفجر بضعف هذه المسافة ٣٦ درجة، وإذا كانت الـ ١٨ درجة للفجر فقط، فستبزغ الحمرة بنصف هذه الكميّة، ٩ درجات فقط، فما هو الصحيح في جواب ذلك، الله العالم.

وإنّما العمدة في التكليف الشرعيّ الظاهريّ، هو بزوغ الفجر، كوقتٍ للصلاةِ والصوم، وبزوغ الحمرة المشرقيّة، كوقتٍ لانتهاء فرصة الإتيان بنافلة الفجر، ووقت فضيلة الفريضة.

ـ ١٧ ـ

وما قلناه الآن في الشفق نقوله في الغسق، وهو: الحمرة التي تكون في الطرف الغربيّ بعد الغروب، والمفروض برأي المؤلِّف أنّها لا تزول إلّا حين تصل الشمس ١٨ درجة تحت الأُفق.

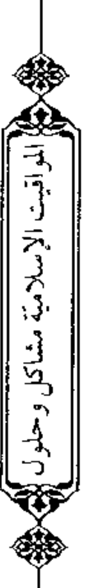
فإنَّ الأجوبة، هي نفسها تقريباً هنا أيضاً.

أوّلاً: أنّه لا دليل معتدّ به على ذلك؛ لكي يكون هو محلاً للفتوى.

ثانياً: أنَّ المهمّ للمكلّفين البسطاء هو وجود الحمرة وزوالها، لا مقدار نزول الشمس.

ثالثاً: أنّه لا يوجد في فتوى علمائنا حكمٌ إلزاميٌّ بصدد هذه الحمرة، إلّا فوات وقت الفضيلة للفريضة، وفوات وقت نافلة المغرب، وهما حكمان استحبابيّان. ومن هنا لم تكن حمرة الغسق مهمّةً في نظرنا، كحمرة الشفق التي تأتي بعد الفجر؛ فإنَّ الفجر أصلٌ رئيسيٌّ في الدين.

نعم، على المذاهب التي تقرن وقت صلاة العشاء بزوال الحمرة، تكون قد أعطت للحمرة أهمّيّةً إلزاميّة، وتكون قد تورّطت ورطةً حقيقيّةً في البلاد التي لا تزول فيها الحمرة حتّى يطلع الفجر.



رابعاً: هناك حمرة أُخرى أهمل المؤلِّف ذكرها، وهي: الحمرة المشرقيّة التي تحصل عند الغروب، وبحسب فهمي أنَّها تحصل قبل (سقوط القرص)، وتبقى حوالي اثنتي عشرة دقيقةً بعدهُ، ثُمَّ تتحوّل عبر سمت الرأس إلى الجانب الغربيّ لتكون هي الحمرة المغربيّة أو الغسق.

وعلى أيّ حالٍ، فليس لهذه الحمرة أثرٌ في كلام المؤلِّف، مع أنَّها من جملة الأُمور التي خلقها الله تعالى في الأُفق، ولها أحكامٌ في الدين.

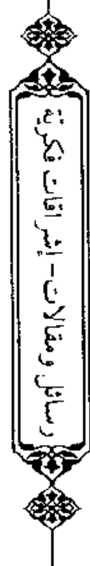
فإنَّه يجب تأخير صلاة المغرب عند مشهور علمائنا[1] إلى حين زوال هذه الحمرة، وكذلك الإفطار من الصوم، ولو بنحو الاحتياط الوجوبيّ، في حين لا يوجد هذا الحكم لدى المذاهب الأُخرى من المسلمين.

وعلى أيّ حالٍ، فالكتاب أفضل ما فيه هو أنَّه - في حدود علمي - أوسع مصدرٍ لعرض المشكلة والالتفات إليها، وهذا يكفينا الآن كمسلمين، وكشيعةٍ إماميّة، وكحوزةٍ علميّة؛ لأنَّه من الصعب والنادر التعرّف على مثل هذه الأفكار لدى الفكر المتزمّت التقليديّ على أيّ حالٍ.

الحمد لله ربِّ العالمين، وصلاته على نبيّه الذي اصطفى، محمّدٍ وآلهِ الطيّبينَ الطاهرينَ.

محمّد الصدر

الثالث من رجب الأغرّ: عام ١٤١٧



---

(١) أُنظر - على سبيل المثال -: جواهر الكلام ٧: ١٠٩، الغروب يُعرف بذهاب الحمرة من المشرق، ومصباح الفقيه ٩: ١٤٣، فيما يُعلم به الغروب.



محاولة لفهم علوم الأحياء

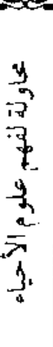
بسم الله الرحمن الرحيم

محاولة لفهم علوم الأحياء[1]

أودع الله تبارك وتعالى في عقل الإنسان طاقةً جبّارةً لإدراك العلوم والسيطرة على مرافق الطبيعة، طاقةً لو حُسن استخدامها ورُتّبت حقولها ترتيباً عادلاً لأنتجت النتائج الكبرى، ولخدمت تاريخ البشريّة بأحسن وجه.

غير أنَّ البشريّة تحتاج في استغلال هذه الطاقة إلى الظروف الموضوعيّة التي تساعدها على ذلك من جانبي العلم والعمل، بأن يكون لها المستوى الثقافيُّ الكافي المساعد على إدراك الحقائق الكونيّة والمستوى الحضاريّ التي يمكّنها من التصرّف في مرافق الطبيعة بشكلٍ أكيدٍ ومؤثّر.

وقد توفّرت هذه الظروف بشكلٍ وآخر للفكر الأوروبّي بعد عصر النهضة[2] وإلى عصرنا الحاضر، الأمر الذي أنتج هذه النتائج المدهشة النافعة





(١) كتب هذا البحث مقدّمةً لكتاب: (الداروينيّة عرضٌ وتحليلٌ) للأُستاذ يحيى محمّد. طبع في بيروت في عام: ١٩٧٩، دار التعارف.

(٢) عصر النهضة الأُوربيّة: هو العصر الذي يبتدئ برحلة كريستوف كولومب الأُولى في العالَم الجديد عام ١٤٩٢، وحروب إيطاليا ١٤٩٤، وينتهي بين وفاة (اليزابت) ملكة انكلترا ١٦٠٣ وموت (هنري) الرابع ملك فرنسا ١٦١٠.

لقد حدثت في هذا العصر حوادث عظيمةٌ وتبدّلاتٌ عميقةٌ في أنظمة الدول الداخليّة، وفي سياء أُوربّا العامّة، وفي علاقات هذه القارّة مع القارّات الأُخرى. تتجلّى مظاهر التجديد في أُوربا (عصر النهضة) بحوادث كبرى وتطوّراتٍ عظيمة أشبه ما تكون

التي شاهدناها ونشاهدها من الفيزياء والطبّ والفضاء وغيرها.

غير أنَّ أوروبّا، جحدت بأنعم ربّها ورحمته، وادّعت لنفسها هذا الفصل، وحاولت أن تسير في هذا الطريق إلى آخر الشوط.

فأصبحت نتيجةً للأوهام التي رسّختها في الأذهان: هي التي أوجدت العقل متمثّلاً بالآلة الحاسبة الالكترونيّة، وهي التي سخّرت الرياح متمثّلاً بوسائط الإعلام الحديثة، وهي التي أوجدت الحياة بالتحكّم في نوع الجنين، وفي تربية الأجنّة في الأرحام الصناعيّة، وهي التي أوجدت معجزات الطبّ، وهي التي غزت الفضاء بسلطانٍ عظيم ﴿لاَ تَنفُذُونَ إِلاَّ بِسُلْطَانٍ﴾[1].

فأحرِ بها إذن، أن تكون فكرتها عن الكون والحياة، وعن المجتمع والسياسة والاقتصاد، صحيحةً وعادلة، وأحرِ بها أن تكون لها السيادة في العالم دون غيرها من الأُمم ﴿فَحَشَرَ فَنَادَى * فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى﴾[2].

وكان هذا الوهم الكبير نتيجةً صريحةً وواضحةً لإسقاط الدين عن نظر الاعتبار وعزله عن عالم الحياة؛ إذ عندئذٍ ستكون هذه النتائج العلميّة المدهشة مفخرةً لها ودليلاً على عظمتها وسموّها.

ولكنّها لو التفتت إلى حقيقة نفسها، وإلى حقيقة الكون، تلك الحقيقة التي تسير عليها الأفلاك ويتراوح عليها الليل والنهار وتجري فيها الأنهار والرياح، وهي القدرة الإلهيّة والحكمة الأزليّة .. تلك الحكمة التي سار

بثورات، الثورة الفكريّة والدينيّة والأخلاقيّة والسياسة الجديدة والاقتصاد الجديد. راجع تاريخ عصر النهضة الأُوربيّة: ٥-٦، المقدّمة.

(١) سورة الرحمن، الآية: ٣٣.

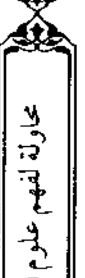
(٢) سورة النازعات، الآية: ٢٣-٢٤.

بمقتضاها خلق الإنسان، ودار بموجبها دمه، ونبت عليها لحمه، وقوي بها عظمه، وتعاظم بها عقله...

لو التفتت إلى تلك الحقيقة التي ليس في الكون مَن ينفر منها أو يبتعد عنها، إلّا هذه الشرذمة الضالّة المضلّة، لرأت أنّها تعيش باستمرارٍ في وهمٍ كبير، وأنَّ هذه النتائج المدهشة ستكون أقرب إلى قلب هذه الحضارة الأوربيّة ونقصها منها إلى عظمتها وتمجيدها.

وما ذلك، إلّا لأنَّ هذه الحضارة، إنّما هي عطاء الخالق العظيم ونعمته، حيث وفّر لها العقل المدرك والجسم العامل والظرف المناسب للوجود.

ومع ذلك، فقد أسفّت أخلاقيّاً وانحرفت دينيّاً واندفعت بكلِّ حماسٍ في ظلم الآخرين والتعسّف فيهم، والسيطرة على أفكارهم وعقائدهم، وادّعت السيادة عليهم، من حيث لا تستحقّ ذلك، ولا كرامة.



وكان من نتائج هذا الوهم الكبير، وهمٌ كبيرٌ آخر، أصبح بالتدريج شعاراً من شعارات هذه الحضارة ودليلاً من أدلّة عدالتها، وأصبح (أبناؤها) من مختلف أنحاء العالم من دعاته المتحمّسين، أنّها عرضت نتائجها العلميّة، كأشياء ناجزة ونظريّات قطعيّة الصحّة، وأوضحت إلى جنب ذلك أنّها مخالفةٌ للدين أقصى المخالفة.

إذن، فستكون النتيجة طافيةً على السطح لكلِّ ناظر، ألا وهي: أنَّ الدين مخالفٌ لكلِّ ما هو قطعيٌّ وواضحٌ من الحقائق والأفكار، ومن ثَمَّ فهو (خرافةٌ) و (أسطورةٌ)، وهو أيضاً (أفيون الشعوب)، إلى غير ذلك من ألفاظ الشتم والسباب.

وعاش أبناؤنا- أعني: (أبناءها)- على ذلك ردحاً طويلاً من الزمن،

ولا زالوا يعيشون، بعد أن ابتعدوا عن حقّهم واقتربوا إلى باطلهم، واعترفوا بسيادة (الإنسان) - يعنون أوروبا- على نفسه ومجتمعه.

غير أنَّ سُحُب هذا الوهم الكبير بدأت بالانقشاع، حين بدأ الفكر الواعي يدرك أنَّ أوروبّا إنَّما عنت من الدين الذي وصفته بأنَّه مخالفٌ للنتائج العلميّة الواضحة، عنت دين الكنيسة، لا أقول: الدين المسيحيّ الذي جاء به النبيّ عيسى بن مريم عليه السلام عن الله عزّ وجلّ، وإنَّما الكنيسة قامت بتحريف تلك الشريعة ومسخ تلك المفاهيم، ثُمَّ تبنّت هذا المسخ وجعلته مسلكاً رسميّاً تدافع عنه وتقاتل في سبيل إثباته، وتحارب مَن ينفيه، فمن الطبيعيّ أن يظهر على مدى الزمان زيفه وأن تُثبت الحقائق كذبه.

وإثبات كذب هذا المسخ إنَّما هو إثباتٌ لكذب الانحراف والضلال، وهو - في واقعه- عودٌ إلى الحقيقة، إلى القوانين التي سنّها الله تعالى في كونه. كلّ ما في الأمر أنَّ المستوى الذهنيّ البشريّ بعد النهضة الأوروبيّة قد أصبح مؤهّلاً لإدراك بطلان هذا الانحراف، بعد أن كان عاجزاً عنه قبل ذلك، وأصبح الرقيّ العلميّ هو السبب المباشر له، من حيث علمت أوروبا ذلك أو لم تعلم.

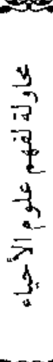
أضف إلى ذلك: أنَّه كلّما سار الزمن بهذا الفكر العلميّ (المقدّس)، ثبت بالتجربة- أعني: بالتجارب المتكثّرة المتواترة- كونه ليس قطعيّاً ولا واضحاً، ومن ثَمَّ فهو ليس (مقدّساً)، كما حاولت الحضارة الأوروبيّة أن تقوله للعالم، مهما كانت نتائجه مذهلةً ومدهشةً ونافعة.

فقد شاهد كلّ مثقّف: أنَّ الآراء في مختلف الحقول البشريّة مختلفة، والمنازعات بين العلماء مستعرة، والتجارب تأتي كلّ يوم بجديد، تدحض نظريّات الماضي وتوضّح بطلانها، ووجد مَن يتوقّع أن تعود النظريّة القائلة

بدوران الشمس حول الأرض إلى الصحّة والحياة في يومٍ من الأيّام!..

حتّى قالت الفلسفة الأوروبيّة[1]: أنَّ القضيّة العلميّة لابدَّ وأن تكون احتماليّة، ويمتنع أن تكون قطعيّة، وأنّه ليست هناك قضيّةٌ قطعيّةٌ سوى القضايا (التكراريّة) التي تتضمّن النتيجة في المقدّمات، كالقضايا الرياضيّة الواضحة في الجمع والضرب، وإلّا فكلّ ما نصادفه من إدراكات العقل البشريّ فهو نسبيٌّ ومحتمل الصحّة والبطلان، وليس قطعيّ الصدق بأيّ حال.

وكان هذا الفهم المتطرّف نتيجةً واضحةً للتاريخ الذي عاشه العلم التجريبيّ خلال الثلثمائة سنة الأخيرة، أو قل: في القرن الأخير على وجه التعيين، وأصبح ضربةً قاصمةً للتفاخر بقطعيّات الماديّة ومسلّماتها، الذي كان شائعاً في القرن السابق.



أضف إلى ذلك فكرةً أُخرى ضدّ هذه الأيدلوجيّة الأوروبيّة، على جانبٍ عظيمٍ من الأهمّيّة، وهي: أنَّ القوانين الكونيّة لا يمكن أن تكون قائمةً بنفسها ولا أن تكون مؤثّرةً باستقلالها، وإنّما وجودها إن كان دالاً على شيءٍ فإنّه يدلّ على القدرة التي أبدعتها الحكمة الأزليّة، ولو كانت الطبيعة موكولةً إلى الصدفة المحضة، لما كان للقانون فيها أيّ مجال.

مضافاً إلى أنّنا لو تصوّرنا للقوانين فاعليّةً وتأثيراً مستقلاً، إذن فقد أوكلنا القدرة والتأثير إلى شيءٍ غير مرئيٍّ ولا محسوس؛ لأنَّ القوانين بذاتها غير محسوسة، وقد قال الماديّون[2]: أنَّ كلّ ما هو غير محسوسٍ، فهو غير موجود.

---

(١) راجع تاريخ الفلسفة الأُوربيّة: ٥٩، الفصل الخامس: السوفسطائيّون.

(٢) راجع تاريخ الفلسفة اليونانيّة: ٦٠، وكتاب الحروف (للفارابيّ): ١٢٢، الفصل الخامس: الموجود.

إذن، فإمّا أن تكون هذه القوانين غير موجودةٍ بالمرّة، بصفتها غير محسوسة، أو أن تكون موجودةً وإن لم تكن محسوسة، وكلتا هاتين النتيجتين ممّا لا يرضاه الفكر المادّيّ. وإذا وجدت هذه الأشياء غير المحسوسة، فلماذا لا يوجد غيرها من الموجودات غير المحسوسة، التي قد تكون أقوى منها وأشدّ تأثيراً وفاعليّة ؟!

هذا، مضافاً إلى أنَّ القانون كوجودٍ عامّ، إنَّما هو فكرةٌ ذهنيّةٌ ندركها بعقولنا، ولا يمكن أن يوجد للفكرة التجريديّة حقيقةٌ كونيّة.

وما هو موجودٌ في العالم إنَّما هو تطبيقات القانون. إنَّ ما هو الموجود هو هذه النّار المحرقة وتلك النّار، وأمّا قولنا: كلّ نارٍ محرقة، فهي فكرةٌ تجريديّةٌ لا وجود لها في الخارج.

وكذلك الحال في قانون الجاذبيّة وسرعة الضوء والصوت وقوانين الحرارة وغيرها.

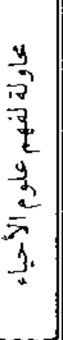
وإذا كان القانون فكرةً ذهنيّة، غير متحقّقةٍ في الخارج، فكيف يمكن أن تعمل وتؤثّر، وإذا لم يكن في العالم إلّا التطبيقات، فكيف يتطوّر العالم ويتحرّك إلّا بفاعلٍ آخر قديرٍ وحكيم؟

إذن، فكلّ قانونٍ كونيٍّ إنَّما هو من آثار الحكمة الأزليّة والقدرة الإلهيّة، بمعنى: أنَّها هي التي ضبطت نظام العالم وحدّدت التطبيقات، بحيث أصبحت فكرة القانون صادقة. وكان قولنا كلّ نارٍ حارّة، أو كلّ جسمٍ جاذب، قولاً مطابقاً للواقع.

فإذا دلّتنا التجارب المتكثّرة والوقائع المتعدّدة، على صحّة قانونٍ من

القوانين، كقانون (التجاذب العامّ)[1] الذي قال به نيوتن[2]، عرفنا طبقاً لذلك أنّنا قد اطّلعنا على إحدى جهات القدرة الإلهيّة، لا أنّنا سنستغني بهذا القانون عن وجود هذه القدرة العظيمة.

فإذا تعاقبت الأجيال، واندحر هذا القانون، بفعل التجارب الكثيرة، وثبت - مثلاً- أنَّ (النظريّة النسبيّة)[3] هي القانون الصحيح وليس قانون



(١) قانون فيزيائيّ مؤدّاه: وجود قوّة تجاذبٍ بين أيّ جسمين في الكون تتناسب طرديّاً مع حاصل ضرب كتلتيهما، وعكسيّاً مع مربّع المسافة بينهما. أُنظر: الموسوعة العربيّة الميسّرة: ١١١٦.

(٢) نيوتن (السير) إسحق: (١٦٤٢ - ١٧٢٧)، فيزيقيّ ورياضيّ وفيلسوف إنجليزيّ، عيّن أُستاذاً بجامعة كمبردج (١٦٦٩ - ١٧٠١)، من أعظم علماء القرن ١٨ في الفيزيقا والرياضيّات، استطاع خلال تجاربه على الضوء تحليل الضوء العاديّ إلى ألوان الطيف المعروف بوساطة المنشور الزجاجيّ، كما أمكنه تجميع ألوان الطيف إلى اللّون الأبيض، وقد قاد هذا العمل إلى وضع أُسس علم الطيفيّات، قام بالتوفيق بين النظريّة الجسيميّة والنظريّة الموجبة لتفسير ظواهر الضوء المختلفة. اخترع المنظار الفلكيّ ذا المرآة العاكسة، ووضع قانون الجاذبيّة العامّ، وقانون الحركة، اختير لمنصب رئيس الجمعيّة الملكيّة بانجلترا تقديراً لأعماله. راجع الموسوعة العربيّة الميسّرة: ٣٤٦٠، حرف النون.

(٣) النسبيّة: نظريّة فيزيقيّة وضعها (ألبرت اينشتين)، وتنبذ مفهوم الحركة المطلقة، بل تعتدّ بمعالجة الحركة النسبيّة بين نظامين أو إطاري إسناده، ولم يعد الزمان والمكان يعتبران كيانين مستقلّين لا يعتمد كلّ منهما على الآخر، بل يكونان وسطاً متّصلاً رباعيّ الأبعاد يسمّى (المكان والزمان). أعلن اينشتين نظريّة النسبيّة في عام ١٩٠٥م، وتتضمّن انطباق فرضيّة عدم تغيّر قوانين الطبيعة في النظم المختلفة المتحرّكة على انتشار الضوء، راجع الموسوعة العربيّة الميسّرة: ٣٣٧٩، حرف النون.

التجاذب، عرفنا أنّنا كنّا واهمين في اعتقادنا الأوّل؛ لأنَّ مستوانا الذهنيّ لم يكن مساعداً على إدراك كلّ الحقيقة، وأنَّ القانون الحقيقيّ هو (النظريّة النسبيّة) دون قانون التجاذب، وقلنا أنَّ هذه النظريّة هي القانون الذي سنّه الله تبارك وتعالى في كونه لا ذاك، كلّ ما في الأمر أنَّ معرفتنا بهذه القدرة العظيمة قد تعمّقت وتأكّدت.

وإذا ثبت بعد ذلك بطلان النظريّة النسبيّة، وجاء الفكر البشريّ بنظريّة أكثر عمقاً وشمولاً، فقد أصبح هذا الفكر مؤهّلاً لإدراك جوانب أكثر وأعمق للقدرة الإلهيّة، وأنَّ القانون النافذ في الكون هو ذاك دون النظريّة النسبيّة.

إذن، فكلّ قانونٍ كونيٍّ هو - على تقدير صحّته- معبّرٌ عن الحكمة الإلهيّة، وأثرٌ من آثار القدرة اللانهائيّة، وليس لنا أن ندّعي له - ولا يمكن له بحالٍ- أن يقوم بذاته وأن يكون فاعلاً ومؤثّراً باستقلاله.

فإذا التفتنا إلى هذه الحقيقة، استطعنا بوضوحٍ أن نُدرك موقفنا من الحقل الذي يبحثه هذا الكتاب الثمين، وهو علم الحياة والأحياء.

فإنَّ هذه الحياة، هي أوضح ما عجز عن فهمه وتفسيره العلم الأوروبّي بكلِّ أبعاده وتضاءل أمامه بكلِّ هيبته، وقد عرض المؤلّف[1] بكلِّ جلاءٍ في أحد فصول هذا الكتاب[2]، صور وأشكال عجز هذا العلم عن هذا التفسير الذي يطمح إليه.

---

(١) أي: الأُستاذ يحيى محمّد.

(٢) أي: كتاب الداروينيّة عرض وتحليل.



وليت شعري، ما الذي فهمناه من الحياة نفسها، حتّى نتساءل عن أصل وجودها ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[1].

هل فهمنا سبب دقّات القلب وجريان الدم، أم هل فهمنا سبب إدراك الدماغ، أم هل فهمنا وجوه الحكمة من مكوّنات الخليّة الحيّة، أم هل فسّرنا الذاكرة، وهل فهمنا النوم، بل هل علمنا الفرق بين الحياة الحيوانيّة والنباتيّة، بل هل علمنا سبب وجود الأجواء النفسيّة المفاجئة من الحزن أو الفرح، وسبب تتابع الخطرات الذهنيّة عند الفرد لدى الانفراد؟!

هل أحطنا بذلك وغير ذلك؛ ليحقّ لنا التساؤل عمّا وراءه. وكيف نطمح بالحصول على الأعقد ونحن لا زلنا لم نعرف ما هو الأبسط، وكيف يمكن لطالب المدرسة الابتدائيّة أن يفهم النظريّة النسبيّة مثلاً. وإذا كانت الحياة نفسها مجهولة، فأحرِ بالقوانين التي تحكمها أن تكون أشدّ جهلاً، وأن نكون عنها أكثر بعداً.

غير أنّنا لو توصّلنا إلى أيّ نظريّةٍ أو قانونٍ في الحياة، فإنّه سيكون مشمولاً للحقيقة التي عرفناها قبل قليل... إنّه سيكون بدوره أحد القوانين التي سنّها الله تعالى في خلقه وأحد أساليب تدبيره في أرضه، حتّى تثبت التجارب من جديدٍ زيف ما وصل إليه العلم، وتعطي بدورها البديل المناسب؛ ليحتلّ مركزه من الحكمة الإلهيّة، بحسب المستوى الذهنيّ البشريّ، ريثما يترقّى مستواه مرّةً أُخرى في طريقه الطويل.

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٨٥.

إنَّ نظريّات داروين[1] والداروينيّة الحديثة[2]، وهي تمثّل - من وجهة

(١) داروين، تشارلس روبرت: (١٨٠٩-١٨٨٢)، عالِمٌ طبيعيٌّ إنجليزيّ، حفيد إرازموس داروين، كان أبوه روبرت داروين طبيباً، وكانت أُمّه ابنة جوزيا ودجوود الفخراني المشهور، درس الطبّ بأدنبره عملاً برغبة أبيه، ولكنّه فقد الميل نحو هذه المهنة، وبدأ يدرس العلوم في كيمبردج. وكان شغفه بالتاريخ الطبيعيّ سبباً في تعرفه بجون هنزلو عالم الجيولوجيا والنبات. واستطاع عن طريقه أن يقتنص الفرصة ليقوم برحلة بحريّة مدّة خمس سنوات على الباخرة (بيجل)، أخصائيّاً في التاريخ الطبيعي.
وكانت هذه الرحلة سبباً في بداية حياته في ميدان الكشف والمشاهدة والبحث، وكتابة الحقائق المرتبط بعضها ببعض، ممّا أدّى به في النهاية إلى تكوين رأيه عن التطوّر المعروف الآن بالداروينيّة (وقد وصل أ. د. والاس مستقلاً إلى نظريّة مشابهة). وقد وضع داروين في كتابه «أصل الأنواع» ١٨٥٩ أُسس نظريّته والدلائل عليها بطريقةٍ فذّةٍ رائعة، كما وضع نظريّته عن أصل الشعاب المرجانيّة قَبِلها الكثيرون. ومن أعماله الأُخرى «أصل الإنسان والانتخاب بالنسبة للجنس» ١٨٧١، و«تنوّع النباتات والحيوانات تحت الاستئناس» ١٨٦٧.
ابنه فرانسيس داروين (١٨٤٨-١٩٢٥) نباتيّ إنجليزيّ. كان مساعداً لأبيه تشارلس داروين. حاضر في النبات في كمبردج، وكان سكرتيراً للجمعيّة الملكيّة. ورئيساً للمجمع البريطاني. نشر كتاب «حياة وخطابات تشارلس داروين» ١٨٨٧، وكتب «مبادئ علم النبات» ١٨٩٥، و«أُسس أصل الأنواع» ١٩٠٩. والابن الثاني لتشارلس داروين هو السير جورج هيوارد داروين (١٨٤٥-١٩١٢)، كان عالماً بالفلك والرياضيّات. وحجّة في علم الكون. الموسوعة العربيّة الميسّرة: ١٤٧٢، حرف الدالّ.
(٢) رأي في التطوّر، فصّله تشارلس داروين، وكان له أثر كبير لا في الميدان البيولوجيّ وحسب، بل في الفلسفة وميادين المعرفة الأُخرى، وأدّت به دراساته إلى التساؤل عن الاعتقاد في الخلق الخاصّ، بكلِّ نوعٍ من الأنواع (وهي نظريّة كان يعتقد فيها علماء

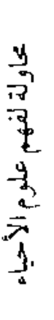




نظرنا الآن- جانباً واحداً، أعني: مذهباً مشتركاً، يعبّر عـن شـكلٍ معـيّنٍ مـن القوانين التي تحكم عالم الحياة، أيّاً كان التعبير عن هذا القانون.

إنَّ هذه النظريّات ينبغي أن يقف منها العقل الواعي الذي يأخذ الدين بنظر الاعتبار، عدّة مواقف مفهومة ومحدّدة:

الموقف الأوّل: أنَّ هذا العقل الواعي، سـوف يراهـا بالـضرورة - كـما علمنا قبل قليل- إحدى وجوه حكمـة الله تبـارك وتعـالى في خلقـه، بالمقـدار الذي استطاع العقل البشريّ أن يتوصّل إليه، أعني: بمقـدار إمكانيّـات هـذا الإدراك إلى حدّ الوقت الحاضر.



عصره)، فتقدّم ببياناته عن تطوّر الأشكال الحيّة جميعها من أصـلٍ واحـدٍ مـشترك؛ إذ لاحظ نزعة الكائنات نحو التضاعف العددي الرياضيّ مع ثبات أعداد النوع الواحد تقريباً. فخلص إلى أنَّ هناك كفاحاً من أجل البقاء بـين أفـراد النـوع الواحـد، وأكّـد وجود تغيّرٍ فرديّ في داخل النوع، وأنَّ الأفراد ذات التغيّر الأكثـر ملائمـةً يكـون لهـا حظٌّ أوفر من البقاء، وأنَّ بعض هذه التغيّرات ينتقل للخلف ويحتفظ بها في الأجيـال التالية، وهذا هو مبدأ الانتخاب الطبيعيّ، الذي تأثّر فيه بآراء مالتس. وارتكز داروين في نظريّته على وجود تحوّل في أنواع الحيوان والنبات يكـاد يكـون لا نهائيّـاً، وظـاهرة الإعادة، أي: أنَّ الفرد في تكوينه يعيد تـاريخ تكـوين الجماعـات التـي ينتمـي إليهـا، ووجود أعضاء أوليّة (توصـف الآن بأنّهـا أثريّـة)، والتوزيـع الجغـرافيّ والأحـافير. ولقيت الداروينيّة التي تسمّى بـ(مذهب الانتخاب الطبيعيّ) من علماء القرن الحاضر بعض لنقد؛ لعدم تفرقتها بين التغيير المكتسب الذي لا يورث والصفات الجينيّة التي تورث، ولذلك أُدخلت عليها تحويرات اقتـضتها المعرفـة الحديثـة بأُصـول الوراثـة، ويكاد يعتنقها مع هذه التحوّرات جميـع علـماء العـصر الحـاضر. الموسـوعة العربيّـة الميسّرة: ١٤٧٢، حرف الدالّ.



الموقف الثاني: أنَّ هذه النظريّات ليست قطعيّة الصحّة، لا لما قالته أوروبا المتطرّفة: بأنَّ كلّ الحقائق نسبيّة، وليس هناك حقيقةٌ مطلقة، بل لأنَّ العقل البشريّ سوف يتكامل ويتطوّر، وسوف يدرك من أسرار الكون وقائع أكثر وأهمّ ممّا سبق أن عرفه. ومن ثَمَّ سوف يتيسّر له الاطلاع على زاوية أعمق من زوايا القوانين الكونيّة، ومن ثَمَّ على وجهٍ أدقّ من وجوه الحكمة والتدبير الإلهيّين في تسيير شؤون البشريّة والحياة.

الموقف الثالث: أنَّ القوانين الحياتيّة، بل كلّ القوانين الكونيّة مهما كان مضمونها، قد سنَّها الله تعالى في خلقه، لا عبثاً ولا إهمالاً ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ...﴾[1].

فقد أوجدها الله سبحانه لأجل حِكَم عميقة ومهمّة، قد نتوصّل إلى بعضها فنفهمه، ويخفى علينا بعضها الآخر، ولعلّ ما خفي علينا أكثرُ ممّا ظهر لنا.

وأوضح الحِكم التي تنفع من الناحية الاجتماعيّة، هي أنَّ الله تعالى سنَّ هذه القوانين من أجل تيسير الحياة وتسهيلها على الناس؛ لكي يطبّقوا العدل والإخاء وينبذوا الظلم والعدوان، ويسيروا في حياتهم طبقاً للقانون الإلهيّ العادل.

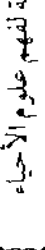
الموقف الرابع: أنَّ كلّ ما عجزت علوم الحياة عن تفسيره، فإنَّ له سَبَباً واقعيّاً لوجوده وحِكمةً عميقةً في تدبيره.

خذ إليك مثلاً: الأعضاء التي حسبتها نظريّة التطوّر أعضاء ضامرةً تاريخيّة[2]!! قد تقلّصت لانعدام الحاجّة إليها في الحياة، كما هو مشروحٌ مفصّلاً في هذا الكتاب.

---

(١) سورة الدخان، الآيتان: ٣٨-٣٩.

(٢) راجع تفصيل ذلك في كتاب: داروين ونظريّة التطوّر (لشمس الدين آق بلوت).



إنَّ وجود هذه الأعضاء ليس وجوداً متحفياً لأعضاءٍ كبيرةٍ سابقة، كما تميل إليه نظريّة التطوّر، وإنَّما أوجدها الخالق الحكيم سبحانه، على شكلها الحالي أساساً من أجل حِكمٍ معيّنةٍ قد نعلم بعضها ونجهل البعض الآخر.

خذ إليك مثلاً: ثدي الرَجُل الذي ادّعتْ هذه النظريّة أنّه من الأعضاء الضامرة[1]، مع أنّنا يمكن أن نقدّم له عدّة أُطروحات محتملة تكفي كلّ منها لتفسير الحكمة من وجوده على هذا الشكل.

الأُطروحة الأُولى: أنَّ الثدي قد وُجِدَ من أجل إيفاء الحسّ الجمالي. فبدلاً عن أن يكون لحم الجسم مسطّحاً، أو مفرطحاً، أوجدتْ له الحكمة ديكوراً خاصّاً لطيفاً متمثّلاً بالثديين في الصدر والسرّة في البطن.

وأنا أعتقد أنَّ الذوق الجمالي محكمٌ في كثيرٍ من خَلق الله تبارك وتعالى، كألوان الطيور، وأشكال الزهور، وأنغام الأصوات، ومن ذلك شعرُ الرأس، والوجه للإنسان.

الأُطروحة الثانية: أنَّ الثدي وُجِدَ لأجل التناسب النوعيّ مع جسم المرأة، فبينما نجدُ أنّه من الضروريّ أن يوجدَ الثدي لدى المرأة، من أجل أن تقوم بإرضاع الأطفال، كان من الضروريّ أيضاً أن يوجدَ الثدي لدى الرجل، حتّى يكون جسمه على شكل جسم المرأة تقريباً؛ حفظاً للتناسب النوعيّ معها.

الأُطروحة الثالثة: أنّه وُجِدَ ثدي الرجل من أجل أن يكون إحدى المراكز الحسّاسة للإثارة الجنسيّة، ومن المعلوم أنَّ وجودَ المثير الجنسيّ في الجسم مهمّ جدّاً في اللحظات الجنسيّة الحاسمة في حياة الإنسان.

---

(١) المصدر السابق.

وكلّ واحدةٍ من هذه الأُطروحات كافيةٌ لتفسير وجود الثدي، فضلاً عن مجموعها.

وكذلك الحال في وجود الحكمة في الزائدة الدوديّة، التي ادّعت نظريّة التطوّر أنّها من الأعضاء الضامرة[1]. وقد فسّرها العلم الحديث في سنواته المتأخّرة بأنّها تنظّم عمليّة الهضم، وتقوم بتحليل ما قد يصدر من الطعام من غازات في داخل الأمعاء.

وكذلك العظام الصغار الموجودة في نهاية العمود الفقريّ الذي حسبته نظريّة التطوّر بقيّةً لذيلٍ قديمٍ كان يتّصف به الإنسان في الأزمنة السحيقة[2].

إنّنا يمكن أن نفسّره بوجودٍ عظميّ يقي العمود الفقريّ الذي فوقه من الاحتكاك بالأرض عند الجلوس، أو الاصطدام بها عند السقوط. فإذا علمنا ما للعمود الفقريّ من الأهمّيّة، بما يحويه من عظامٍ وأعصاب، علمنا أيضاً مقدار أهمّيّة حمايته من الحوادث، تلك الحماية التي تقوم بتوفيرها هذه العظام الصغار.

وهكذا كلّما تجولّنا في هذه الأعضاء التي حسبها الناس ضامرةً ومتخفّية، وجدنا لها حكمتها البالغة، إن تمَّ لنا إدراكُ ذلك.

وقصورنا عن إدراك الحكمة لا يعني انتفاءها، وإنّما يعني: أنّنا بمستوانا الذهنيّ قاصرون عنها، حتّى يأتي الوقت المناسب لذلك في مستقبل الدهر.

الموقف الخامس- من مواقف العقل الواعي المتديّن تجاه نظريّات داروين-: أنّها مخالفة لظاهر الشريعة في المصادر الإسلاميّة المتوفّرة. وهذا

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

يشكّل إحدى نقاط الضعف في هذه النظريّة بالنسبة إلينا.

وإنَّ ما يهوِّن الخطب أنَّ هذه النظريّات مادامت ليست أكيدة، كما أنَّ هذا الظاهر الشرعيّ ليس قطعيّاً، فقد يأتي زمان يمكن الجمع بين ظاهر الدين وهذه النظريّات، كما سنشير.

أمّا إذا لم يأتِ هذا الزمن، ولم يتيسّر لنا على الإطلاق فهم الدين من زاوية نظريّة داروين، فهذا يعني - بكلّ بساطة-: بطلانها ونقصها، لا قصور المصادر الدينيّة، بطبيعة الحال. وسيأتي الزمن الذي يصل فيه الفكر البشريّ إلى فهم القوانين العامّة الكونيّة والبشريّة التي تعبّر عنها المصادر الدينيّة بالذات.

إنَّ القرآن الكريم واضحٌ في أنَّ البشريّة وجِدت من نسل آدمعليه السلام[1]، وهو رجلٌ واحدٌ لم يكن قبله ولا معه بشريٌّ آخر غير أولاده. على حين أنَّ النظريّة الداروينيّة تُؤكّد على وجود البشر من نسل القرود[2].

كما يُؤكّد ظاهر القرآن الكريم على أنَّ آدمعليه السلام كان في الجنّة، وقد أهبط منها إلى الأرض نتيجةً للمحنة التي مرَّ بها هناك[3]، ومن الواضح أنَّ هذا لا

---

(١) نحو قوله تعالى: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾. سورة المائدة، الآية:٢٧، وقوله تعالى: ﴿وَيَاآدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلاَ مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾. سورة الأعراف، الآية: ١٩، وقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾. سورة ص، الآية: ٧١.

(٢) راجع تفصيل ذلك في كتاب: داروين ونظريّة التطوّر.

(٣) كما في قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلاَ مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ

يبقى له معنى طبقاً لنظريّة داروين!..

[ثُمَّ] إنّنا نستطيع أن نجمع بين ظاهر القرآن الكريم وهذه النظريّة ببعض الأساليب، إذا استطعنا أن نتنازل عن بعض المسلّمات، وأن نلتقي في نصف الطريق!!!!!.

كما لو قلنا- مثلاً-: بأنَّ آدمعليه السلام هو أوّل بشريّ وُجِدَ على صورتنا الحاليّة، بعد أن كان الشكل العامّ للنسل هو شكل القرود!.

أو نقول: إنَّ آدم ليس قرداً، بل هو تعبيرٌ عن أوّل مجتمعٍ بشريّ دخل في عصر التفكير بعد أن كانت البشريّة تعيش كالحيوانات والبهائم.

أو نقترح: أنَّ آدم ليس إنساناً مثلنا، بل هو رمزٌ، أو تعبيرٌ آخر عن أوّل قرد، أو عن أوّل خليّةٍ حياتيّة على وجه الأرض.

أو إذا استطعنا القول: إنَّ الجنّة التي كان فيها آدمعليه السلام هي جنّة موجودةٌ على الأرض لا في السماء.

أو استطعنا القول: أنّه في البشريّة الآن مَن هم ليسوا من أولاد آدمعليه السلام، كالسكّان الأصليّين في أمريكا، وأفريقيا، واستراليا، ولعلّ كلاً منهم نسلٌ مستقلٌّ لا يمتّ إلى الآخر بصلة، مضافاً إلى أولاد آدمعليه السلام الموجودين في آسيا، وأوروبا، وقسمٌ من أفريقيا.

غير أنّه من الواضح: أنَّ كلّ هذه الافتراضات- مهما كانت دقّتها- ذات قيمة احتماليّة، فهي أبعد جدّاً عن مظاهر الشريعة، وأضعف احتمالاً بكثيرٍ من

تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ * فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ﴾. سورة البقرة، الآية: ٣٥- ٣٦.



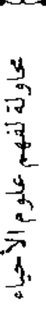
القيمة الاحتمالية لبطلان الداروينيّة نفسها، كما نرى ذلك عند الفكر الحديث، ولا زال في تزايد مستمرّ، كما هو معروض مفصّلاً في هذا الكتاب.

والمذاهب المادّية عموماً، في حاجة ماسّة إلى مثل هذه النظريّات التطوّريّة؛ لأنّها بعد أن أعرضت عن قدرة الخالق العظيم، لم يكن بإمكانها - بطبيعة الحال - أن تقول بوجود كلّ نوعٍ من الأنواع الموجودة على الأرض، كلٌّ بحياله واستقلاله؛ لأنَّ الصدفة العمياء، والطبيعة الصمّاء، لا يمكن أن تلد مثل هذا المولود العظيم.

ويمكن أن نستوضح ذلك، في أن نتصوّر أنّه لا يمكن أن يوجد إنسانٌ متكاملٌ فجأةً من العدم، وتوجد له زوجةٌ، ويبدأ بالتناسل لمجرّد الصدفة، وبدون أيّ تدبير.

فإبعاداً لأذهانهم عن هذه الفكرة السخيفة؟!! التزموا بالتطوّر التدريجيّ في وجود الحياة، بل في الكون المنظور على العموم، وكانت الماركسيّة[1] أشهر المذاهب المادّية التي دافعت عن نظريّة التطوّر بحرارة[2]، ورأت فيها تطبيقاً للقوانين التي وضعتها للعالم!..

فكانت نظريّة التطوّر هي البديل المادّيّ الوحيد للمذاهب المادّية على العموم.



(١) مذهب اقتصاديّ سياسيّ واجتماعيّ، سمّي باسم صاحبه كارل ماركس، وقد أُطلق عليه اسم (الاشتراكيّة العلميّة) تمييزاً له عن الأفكار الاشتراكيّة الأخرى التي أُطلق عليها اسم (الاشتراكيّة الخياليّة). أُنظر: الموسوعة العربيّة الميسّرة، حرف الميم.

(٢) أُنظر: الدولة والثورة (لفلاديمير لينين): ٣٦، الفصل الخامس: الأُسس الاقتصاديّة لاضمحلال الدولة، صياغة ماركس للمسألة.

ولكن الفكر المتديّن، بالرغم من أنّه لا يجد تنافياً بين هذه النظريّة - كقانون بشريّ- وبين وجود الخالق - كما سبق أن عرضنا- إلّا أنّه ليس بحاجةٍ إليها بأيّ حال؛ لأنَّ لديه البديل الكامل والواضح عنها، وهو (الإبداع) الإلهيّ لكلِّ نوعٍ بحياله واستقلاله.

كلّ ما في الأمر، أنَّ وجود النوع لا مصلحة في إيجاده فجأة، بل يحتاج إلى سببٍ معيّنٍ لا محالة، وقد كان وجود آدمعليه السلام من الطين هو السبب في وجود البشريّة.

وهذا لا ينفي بطبيعة الحال أن يتحقّق في بعض الموارد الشاذّة والوقائع النادرة، وجود نوعٍ من نوع آخر، كالبغل الموجود بين الحصان والحمار، عندما تتعلّق المشيئة الإلهيّة في وجود مثل هذه الوقائع النادرة في الطبيعة.

وبذلك نستطيع أن نفسّر كلّ الشواهد التي استدلّت بها نظريّة التطوّر، أنَّ كلّ واحدٍ من شواهدها - إن كان صادقاً وحقيقيّاً- فإنَّ له مصلحته الخاصّة التي تمتّ إلى الحكمة الإلهيّة بصلة، كما أنّه موجود بالسبب الذي ينتسب إلى القدرة الأزليّة.

وبذلك تسقط كلّ الشواهد عن نظر الاعتبار، كمؤيّداتٍ وقرائن على صحّة النظريّة التطوّريّة.

إنَّ المادّيّة بحاجةٍ إلى صدقِ نظريّة التطوّر مئةً بالمائة، بحيث سيكون أيّ اعتراضٍ على هذه النظريّة اعتراضاً على المادّيّة نفسها؛ لأنَّ صدقها النسبيّ أو انطباقها على بعض الحقول دون بعض، سوف يفسّر لنا الخلقة تفسيراً ناقصاً، وسوف يبقى الباقي سؤالاً بلا جواب، وتكون المادّيّة بحاجةٍ إلى تقديمه.

على أنَّ التطوّر، سواء في الخلقة أو الاجتماع أو الاقتصاد، ممّا لا دليل

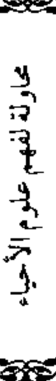
عليه أصلاً؛ لأنّنا لا نستطيع أن نجد فرداً طويل العمر، يروي لنا قصّة القرون السابقة السحيقة في القدم.

فلعلّ هناك حضارات سادت ثُمَّ بادت أكثر من مرّة، بل عشرات ومئات المرّات، ولم يبق لنا منها أيّ أثر، ولعلّ هناك أنواع من الخلق سارت على وجه الأرض، وتحكّمت فيها، ثُمَّ انقرضت ولم يبق عن وجودها دليل.

ولعلّ في هذه الحضارات، وفي هذه الأنواع، مَن هو أفضل منّا وأشدّ تأثيراً وأبعد عمقاً وإدراكاً ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ﴾[1]، وورد في الخبر: «خلق الله ألف ألف آدم، وألف ألف عالَم»[2].

كلّ ذلك ممّا لا دليل على نفيه، بل إنَّ الحدس الأوّليّ الصافي لدى الفرد ممّا يعضده ويوافق عليه، كلّ ما في الأمر أنَّ النكسات التي تحدث في الطبيعة، طبقاً للحكمة الإلهيّة، قد تستأصل النوع بأسره أو الحضارة بكاملها، ولو صدقت نظريّة التطوّر، لاحتجنا إلى التطوّر المستمرّ، ولما أمكن وجود مثل هذه النكسات بطبيعة الحال.

هذا، ومن الطريف أن يَلتَفِت إلى نقاط الضعف في نظريّة التطوّر شخصٌ واعٍ متنوّر مثقف، كالأخ المؤلّف وفّقه الله لما يحبُّ ويرضى؛ لينوّرنا والفكر البشريّ عن حقيقة هذه النظريّات، وليدافع بجدارةٍ وإخلاص عن



(١) سورة الأحقاف، الآية: ٢٦.

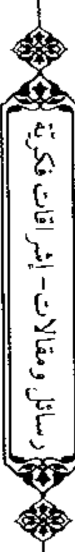
(٢) ورد عن أبي حمزة الثمالي قال: سمعت عليّ بن الحسين عليه السلام يقول: «إنّ الله خلق محمّداً وعليّاً والطيّبين من نور عظمته، وأقامهم أشباحاً قبل المخلوقات، ثُمَّ قال: أتظنّ أنّ الله لم يخلق خلقاً سواكم؟ بلى والله لقد خلق الله ألف ألف آدم، وألف ألف عالَم، وأنت والله في آخر تلك العوالم». مشارق أنوار اليقين: ٦٠.

البديل الدينيّ الإسلاميّ لها.

وقد عرض عليَّ كتابه اللطيف هذا أكثر من مرّة، فوجدته كتاباً جيّداً مخلصاً في النقد والتحليل، فجزاه الله سبحانه خير جزاء المحسنين، وأتمَّ عليه نعمته، ونفع به المجتمع المسلم الحائر؛ إنَّه تبارك وتعالى وليّ كلّ توفيق، ﴿وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[1].

محمّد الصدر

١٩٧٨/١٢/٢٧ = ١٣٩٩/١/٢٧



(١) سورة يونس، الآية: ١٠.



كلمات
في تأريخ علم الأصول

كلمات في تاريخ علم الأصول[1]

بسمه تعالى شأنه العزيز

- ١ -

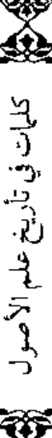
لا أعتقد أنَّ الفكرة المتأخّرة التي يدافع عنها البعض، من زيادة العتب على علماء الإماميّة المتأخّرين في التوسّع والتعمّق في دراسات وأبحاث علم أُصول الفقه، لا أعتقد أنّها فكرة تامّة الصّحة على المستوى القواعدي العامّ. بل ستجد من خلال كلامنا هذا ضرورة وجود علم الأُصول والتوسّع في بحوثه من أجل التعمّق في فهم الفقه الإسلامي، ومن ثَمَّ في التربية الفرديّة والاجتماعيّة على وجه العموم.

- ٢ -

ليست العبارة الموروثة القائلة (ما من واقعة إلّا ولها حكم)[2] آيةً في كتاب الله العزيز، ولا تستفاد من إحدى آياته الكريمة، ولكنّها وبالرغم من

(١) تعود أصل هذه المقدّمة إلى تاريخ ١٣٩٨ هـ .حيث كُتبت مقدّمة لكتاب (المدخل إلى أُصول الفقه الجعفري) لمؤلّفه الشيخ يوسف عمرو، المطبوع في سنة ١٤٠١هـ = ١٩٨١م، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان.

(٢) قد تعرّض جملة من الأعلام لذكر هذه العبارة، أُنظر - على سبيل المثال-: الفصول الغرويّة في الأُصول الفقهيّة: ٤٠٦، فصل: لا خلاف في عدم تصويب المختلفين في العقليّات، فرائد الأُصول ١: ٢٤٧، خبر الواحد.



ذلك أكيدة الصحّة؛ لأنّها تعبّر عن فحوى عدد من الأخبار[1] التي تؤكّد عموم الأحكام الشرعيّة في الإسلام، كما أنّها مورد إجماع علماء المسلمين أجمع، فإنّهم ليس فيهم - على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم- مَن يشكّ في نقص الشريعة وتخلّفها عن أيّ واقعةٍ أو حادثة. ومن هنا يمكن القول بوضوح بأنّ علماء المسلمين تسالموا على شمول الشريعة، وعموم أحكام الإسلام لكلّ الوقائع والحوادث في كلّ مكان وزمان. وثُمَّ (ما من واقعة إلّا ولها حكم).

كما أنَّ هذه العبارة هي مورد إدراك العقل القطعي بصحّتها؛ لوضوح أنَّ شمول الشريعة لكلّ الوقائع لطف إلهي واللطف واجب، على ما برهنوا عليه في علوم العقائد الإسلاميّة[2]. كما أنَّ إدراك سعة الرحمة الإلهيّة وعموم الكرم اللانهائي مع إدراك سعة العلم الإلهي اللانهائي بالمصالح الواقعيّة للمخلوقين والقدرة الإلهيّة على وضع التشريع المناسب لهم، إنَّ إدراك كلّ ذلك يجعل هذه الفكرة مُتعيّنة الصحّة. فإذا أدركنا أنَّ الرحمة الإلهيّة والعلم

(١) هذه العبارة (ما من واقعة إلّا ولها حكم) من المتسالم على فحواها عند علماء الطائفة، وهي مستفادةٌ من أخبار أهل البيت عليهم السلام، نحو ما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «يا أيها الناس ما من شيءٍ يقرّبكم من الجنّة ويباعدكم من النار إلّا وقد أمرتكم به، وما من شيءٍ يقرّبكم من النار ويباعدكم من الجنّة إلّا وقد نهيتكم عنه». الكافي للكليني ٢: ٧٤، باب الطاعة والتقوى.

(٢) أُنظر: النكت الاعتقاديّة (للشيخ المفيد): ٣٥، الفصل الثالث في النبوّة، المسلك في أُصول الدّين (للمحقّق الحلّي): ١٩١، في حقيقة الإمامة ووجوبها، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (تحقيق الآملي): ٤٤٥، المسألة الثانية عشرة: في اللطف وماهيّته وأحكامه.

الإلهي والقدرة الإلهيّة أزليّة ولا نهائيّة[1] - كما هو المبرهن عليه من خلال الأساس الإسلامي الذي تنطلق منه- تكون هذه الفكرة أكثر من قطعيّة وأكثر من ضروريّة.

-٣-

وليس شمول الأحكام الشرعيّة الإسلاميّة لكلِّ الوقائع أمراً مستأنفاً أو قولاً مكرّراً، وإنّما يعتبر هو الأساس الرئيسي لتربية الفرد والمجتمع، ومن ثَـمَّ تربية البشريّة جمعاء، تربيتها المناسبة التي تسير بها حثيثاً نحو كمالها المنشود.

وهذه التربية الواسعة المعمّقة لا يمكن أن تنجح إلّا بعد استيعاب التشريع لكلِّ مناحي الحياة ولكلِّ تصرّفات الأفراد، ولكلِّ القوانين الخاصّة والعامّة؛ لوضوح أنَّ بعض الحقول يستلزم نقصانها فيه، ومن ثَمَّ عجز البشريّة عن الوصول إلى الكمال المنشود.

وليس الحكم الشرعي، أو مسائل الحلال والحرام أُموراً تعبديّة أو نفسيّة أو عناوين مثاليّة، وإنّما تُعبر بمجموعها عن منهجٍ تربويٍّ عادلٍ كاملٍ موضوع بين يدي البشريّة من أجل إيصالها إلى الكمال.

كلّ ما في الأمر أنَّ هذا المنهج لا يمكن أن ينتج نتائجه المطلوبة إلّا بالإطاعة والتطبيق، حينما ينزل إلى حياة الفرد والمجتمع. فلو طبقّه البشر لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم.

وأمّا لو بقيت الشريعة حبراً على ورق، إذاً فسوف يخسر البشر بالضرورة نتائجها الكبرى، ويعجزون عن الوصول إلى كمالهم المنشود.



(١) راجع تفصيل ذلك في كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (تحقيق الآملي): ٤٠٤، الفصل الثاني: في صفاته تعالى.

ومن ثَمَّ تعرف أنَّ الله تبارك وتعالى وفّرَ للبشريّة الأُطروحة التشريعيّة العادلة الكاملة، التي توصلها إلى الكمال مع تجاوب البشر معها وانشدادهم عاطفيّاً وعقليّاً باتجاهها وتنفيذهم لها في عالم الحياة؛ بخلاف ما لو انعكس الأمر، فإنّها عندئذٍ ستكون بشريّة خاسرة ذات حظوظ عاثرة من حيث علمت أو لم تعلم.

ـ ٤ ـ

ولكن ما معنى هذه الفكرة الأساسيّة: ما من واقعة إلّا ولها حكم؟!

إنّنا بشكلٍ واقعيّ وأساسيّ، يمكن أن نفهمها على الشكل التالي: إنَّ نبيَّ الإسلام صلى الله عليه وآله حامل الأُطروحة العادلة الكاملة إلى الناس من قبل الربِّ الرحمن الرحيم، قد أطْلَع البشريّة - على وجه العموم - على الأحكام العامّة الشاملة لكلِّ الوقائع على الإطلاق، والقابلة للاستمرار والانطباق في كلِّ مكانٍ وزمانٍ إلى مدى عمر البشريّة الطويل.

ولم يبقَ حكم تحتاجه البشريّة في حاضرها ومستقبلها إلّا وبلّغه؛ بدليل نصّ القرآن على إكمال الدّين وإتمام النعمة في أواخر حياة هذا النبيّ الكريم صلى الله عليه وآله[1].

وهذا ما يسمّى في مصطلح الفقهاء بالحكم الواقعي[2].

ومن هنا يتبرهن: أنّ الأحكام الواقعيّة الإسلاميّة تشمل الوقائع كلّها

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً ...﴾. سورة المائدة، الآية: ٣.

(٢) الحكم الواقعي: هو كلّ حكمٍ لم يفترض في موضوعه الشكّ في حكمٍ شرعيّ مسبق، وهو ما يقابل الحكم الظاهري الذي هو كلّ حكمٍ افترض في موضوعه الشكّ في حكم شرعيّ مسبق. راجع في هذا المجال دروس في علم الأُصول ٢: ١٢، الحكم الواقعي والظاهري.

منذ صدر الإسلام وإلى نهاية البشريّة.

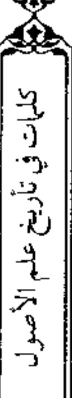
ولكن من أين يمكننا أن ننال تلك الأحكام الواقعيّة؟ فإنَّ هذه الأحكام قد لا تكون متوفّرة بوضوحٍ لكلٍّ أحد، مع بُعد المكان وطول الزمان عن مركز التشريع، ومع إمكان التشكيك في مضمون الحكم وشكل الواقعة التي يمرّ بها الفرد والمجتمع.

وكلّما طال الزمن وزادت الحوادث وتجدّدت وقائع الحياة، كانت المشاكل التشريعيّة أطول وأزيد.

وهنا يواجهنا الفقه على مستوى الفكر الإسلامي العامّ. إذن فالفقه هو المرآة الصالحة للكشف عن الأحكام الواقعيّة التي جاء بها الإسلام لتربية البشر، وهو الذي يسعفنا بالجواب عن كلّ مشكلةٍ لدى بُعد الزمان والمكان عن عصر التشريع، وهو الميدان الصالح لتنفيذ الفكرة القائلة: ما من واقعة إلّا ولها حكم، ومن هنا تبرز بوضوح أهمّيّة الفقه.

-٥-

لم يكن المجتمع – في الأغلب– خلال عصر التشريع بحاجة إلى قواعد عامّة يستند عليها في استكناه الحكم الشرعي، بعد أن كان في إمكانه السؤال المباشر والمعرفة الحسيّة بالحكم. ولم يكن يحول دون هذه المعرفة إلّا بعض الشكوك التطبيقيّة التي قد تحدث للإنسان في حياته الفرديّة، كالشكّ في دخول وقت الصلاة مثلاً. أمّا مجموعة الأحكام بالمقدار الذي يحتاجه المجتمع آنئذٍ، فقد كانت متوفّرة بصراحة ووضوح خلال عصر التشريع. بل لعلّ المجتمع يومئذٍ لم يكن بالمستوى الفكريّ اللائق لتلقّي القواعد العامّة؛ لوضوح أنَّ



تطبيق القواعد العامّة على مواردها يحتاج إلى ذوق رفيع واعتياد طويل، لم يكن المجتمع قد مرّ به يومذاك، بل كان الفرد- في الأعمّ- يسأل عن موضع حاجته، ثُمَّ يذهب ليطبّق الجواب تطبيقاً صرفيّاً من دون فحصٍ عن أيِّ دليل آخر من الكتاب والسنّة، ممّا نعرف الآن ضرورته في علمي الفقه والأُصول.

ولكن بالرغم من ذلك، كانت القواعد العامّة تُزرق بأناةٍ وحكمة مع عدد أجوبة الأسئلة، ولعدد من الأفراد الأذكياء المفكّرين، حيث عرف أمثال هؤلاء أنَّ الفرد «**لا ينبغي له أن ينقض اليقين بالشكّ**»[1]، و«**أنَّ كلّ شيءٍ لك طاهر حتّى تعلم أنّه نجس**»[2]؛ لتكون هذه القواعد العامّة وأمثالها هي الركيزة الأساسيّة في استكناه الأحكام الشرعيّة حين يبتعد المجتمع عن عصر التشريع، ذلك البعد الذي كان يجب أن يكون.

وكانت هذه القواعد العامّة هي النموذج الأوّل والأمثل لما سُمّي بعد ذلك بعلم الأُصول، وكانت هي المصداق الرئيسيّ الصحيح للقول: بأنَّ علم الأُصول في المذهب الإمامي أسبق من أقدم مصدر أُصولي لدى مفكّري علماء العامّة[3]، كما هو مسطور بكلٍّ وضوح في مباحث هذا الكتاب[4].

---

(١) إشارة إلى قولهعليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشكّ». أُنظر: الكافي (للكليني) ٣: ٣٥٣، باب السهو في الثلاث والأربع، مَن لا يحضره الفقيه ١: ٦١، ما ينقض الوضوء وما لا ينقضه.

(٢) راجع تهذيب الأحكام ١: ٤٢٢، باب تطهير البدن والثياب من النجاسات.

(٣) راجع في هذا المجال ما ذكره فخر الشيعة الإماميّة والمرجع الأكبر السيّد حسن الصدرقدس سره في كتابه «الشيعة وفنون الإسلام»: ٧٨، الفصل الخامس: في تقدّم الشيعة في علم أُصول الفقه.

(٤) أي: كتاب: «المدخل إلى أُصول الفقه الجعفري».

وقد كان قادة الإسلام على مستوى إدراك هذه القضيّة، أعني: مرور المجتمع بظلام البعد عن التشريع حقبة طويلة من الزمن، كما كان هؤلاء القادة على مستوى إيفاء هذه الحاجة وسدّ هذه الثغرة، وإنقاذ الأُمّة من الحيرة خلال تلك الفترة.

وقد كانت القواعد العامّة التي تلقي الضوء الكاشف عن الأحكام الشرعيّة إحدى الخطوات الرئيسيّة في هذا الطريق.

- ٦ -

وابتدأ عصر البعد عن التشريع بزوال قادة الإسلام عن مسرح المجتمع، ودخلت البشريّة في هذا الظلام الرهيب الذي يحمل بين طيّاته نقاط ضعفه العصيبة والرئيسيّة، والتي يهمّنا منها ما يلي:

أوّلاً: تعذّر توجيه السؤال إلى أحد قادة الإسلام مباشرةً؛ لعدم توفّرهم بين الناس.

ثانياً: يتفرّع عن ذلك تعذّر الوصول إلى الحكم الواقعي الإسلامي، إلّا ما كان موروثاً على مستوى اليقين، كضروريّات الدّين.

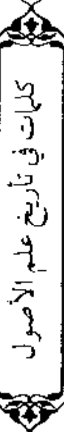
وهذا المقدار لا يكفي لسدٍّ بعض الحاجة فضلاً عن استيعاب الجميع.

ثالثاً: تجدّد الحوادث والوقائع، ممّا لم يرد فيه نصٌّ واضح طبقاً لتعقّد الحياة جيلاً بعد جيل وعصراً بعد عصر.

رابعاً: وجود التعارض بين مضامين السنّة المنقولة عن قادة الإسلام.

خامساً: وجود التعارض بين ظاهر القرآن الكريم، وعدد ما نقل في السنّة الشريفة.

سادساً: وجود المفاهيم المتعدّدة والمتعارضة للقرآن الكريم والتي



يدعمها كلّ قوم بالشواهد والقرائن.

سابعاً: وجود اتجاهات معمّقة نسبيّاً مضرّة بأصل العقيدة تشكيكاً ومناقشةً وطعناً.

ثامناً: وجود الخلافات المذهبيّة الإسلاميّة المعروفة.

تاسعاً: وجود اتّجاهات منحرفة للمستوى المعروف الظاهر من الشريعة، والتي تمثّل – في الأغلب – اتجاهات منحرفة في الفكر الإسلامي.

عاشراً: التشكيك التطبيقي الذي كان موجوداً مُنذ عصر التشريع، والذي يواجهه الفرد في عدد من وقائع حياته، كالشكِّ في دخول وقت الصلاة، كما سبق أن مثّلنا.

إلى غير ذلك من المصاعب التي لا ينبغي بأيِّ حالٍ أن تحول دون تطبيق المنهج الإسلامي في التربية والتكامل. فإنَّ أيّ شيءٍ في المجتمع أو في الكون لا ينبغي أن يحول دون هذه التربية، ودون وصول البشريّة إلى الكمال.

-٧-

وكان لابُدَّ للعلماء من الوقوف بوجه كلِّ هذه النقاط الرهيبة، وملء كلّ الفراغات وسدّ الحاجات لكي يواكبوا خطّ التربية الإسلاميّة، وليطبّقوا طاعة الله سبحانه في الأرض. لكن من دون أن يستعملوا الهوى أو أن يحيدوا عن التقوى في وضع الحلول وسدّ الحاجات. وكانت هذه مهمّة عليا ورئيسيّة خرج منها علماؤنا منتصرين صامدين.

كيف سيعرفون الحكم بدون سؤال أحد قادة الإسلام؟

كيف سيعملون بالحكم في الوقائع المتجدّدة بدون نصٍّ واضح؟

وكيف سيفهمون الحكم في موارد التطبيقات المشكوكة؟



وكيف سيحلّون التعارض بين أشكال السنّة الواردة وبين ظاهر الكتاب والسنّة؟

وكيف سيواجهون الحملات المضادّة من مختلف الجهات؟

وقد كانت القواعد العامّة المفهومة من الكتاب والسنّة، هي المنقذ الرئيسي في هذا الصراع، إنّها تلك القواعد التي سبق أن سنّها قادة الإسلام لأجل هذا العصر الرهيب بالذّات؛ لتنقذ المجتمع وأفراده ممّا يعانيه من ظلام.

وعن هذا الطريق تصدّى علماؤنا بكلّ جدٍّ ومثابرة لمواجهة الصعاب في التفسير والعقيدة والفقه والجدل المذهبي والاختلاف وغير ذلك من العلوم. واصطلحوا على تسمية القواعد العامّة التي تساعد على معرفة الأحكام الشرعيّة - بالخصوص- بـ(علم الأُصول) أو (علم أُصول الفقه)، انطلاقاً من أنَّ هذه القواعد تُعتبر أصلاً أو أساساً يمكن أن تُفهم منه الأحكام الشرعيّة الإسلاميّة، التي تمثّل الفقه بمجموعه. إذن فكلّ قاعدة تعتبر أصلاً فقهيّاً نستنتج منه مجموعة ضخمة من الأحكام، ويكون مجموع القواعد (أُصولاً) للفقه بمجموعه بطبيعة الحال.

ومن هنا اكتسب علم الأُصول أهمّيّةً من جديد، أهمّيّته المضاعفة في عصر الظلام، واستمرّ خطّ التربية الإسلاميّة، لم ينقطع عن العطاء في عالم الحياة.

- ٨ -

وقد كانت الفترة الأُولى في هذا العصر، وربّما لحقبةٍ غير قليلة[1] متميّزة بكثرة ما ورد من نصوص السنّة الشريفة، متمثّلاً في المصادر الموروثة عن

(١) يبدأ بأوّل عصر الغيبة الصغرى ويبقى مستمرّاً إلى زمن ابن إدريس الحلّي ﷺ، ولكنّه لم يبقَ بعده طويلاً. (منه ﷺ).

عصر التشريع، والتي تعدّ بالآلاف أو بعشرات الآلاف، بحيث كان الفـرد لا يحتاج إلى عناءٍ شديد في الفحص عن دليل الحكـم الـشرعي الـذي يحتاجـه أو يحاول معرفته، بل الأمر أكثر من ذلك. فإنَّ الفرد ليستطيع أن يجد على الحكـم الواحد عدداً وافراً مـن الروايـات المرويّـة في هـذه المـصادر. ومـن هنـا كـان الاعتماد الرئيـسيّ في معرفـة الأحكـام يومئـذٍ عـلى التـواتر أو الاستفاضـة في الأخبار، ولم يكونوا بحاجةٍ إلى استعمال الخبر الواحـد أو التعمّـق في القواعـد العامّة لنيل الحكم الشرعي.

ومن هنا ظهر الاتجاه القائل بإلغاء الخبر الواحد عن إمكان الاسـتدلال به على الحكم الشرعي أساساً. ولمـاذا الاسـتدلال بهـذا الـشكل الظنّـي، مـع إمكان الاعـتماد عـلى اليقـين القطعـي في الحكـم، ذلـك اليقـين المـستفاد مـن الاستفاضة والتواتر.

وأهمّ مَن أبرز هذا الرأي من علـماء الحقبـة التـي وصـلنا إليهـا الـسيّد المرتضىقدس سره[1] والشيخ بـن إدريـس الحـلّيقدس سره[2]. ويظهـر مـن كـلام الـسيّد المرتضى أنَّ هذا الاتّجاه كان هو المـشهور بـين العلـماء[3]، ولعلّـه المتـسالم عـلى صحّته يومئذٍ.

وهذا هو الذي يفسّر ضعف التوجّه إلى علم الأُصول وقلّة التأليف فيه،

---

(١) أُنظر: رسائل الشريف المرتضى ١: ٢١ وما بعـدها، الكـلام في حجّيّـة خـبر الواحـد وعدمه.

(٢) أُنظر: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى ١: ٤٦، مقدّمة المؤلّف.

(٣) راجع رسائل الشريف المرتضى ١: ٢١، وما بعدها، الكـلام في حجّيّـة خـبر الواحـد وعدمه.



وقلّة التدقيق في الروايات الدالّة على القواعد العامّة.

وهذا هو الذي يفسّر لنا ما قاله علماؤنا الأخباريّون المتأخّرون: من أنَّ علماءنا المتقدّمين - أعني: في الفترة التي نتحدّث عنها- كانوا أخباريّين ولم يكونوا أُصوليّين[1]. غير أنَّ موقفهم هو الذي عرفناه من عدم الحاجة الماسّة إلى الدخول في تفاصيل هذا العلم. وليس موقفهم هو الاتّجاه الأخباري في رفضه أو الظفر فيه؛ بدليل وجود المؤلّفات العديدة فيه من قبل تلك الفترة، كالشيخ الطوسيقدس‌سره والسيّد المرتضىقدس‌سره نفسه، وقد أخرجوا في موسوعاتهم كالكافي والتهذيب، تلك الروايات الحاملة للقواعد العامّة الأُصوليّة.

لقد كان هذا العصر من هذه الجهة مشابهاً لعصر التشريع، فكما كان عصر التشريع قليل الاعتماد على القواعد - لوضوح الأحكام الشرعية وضوحاً حسيّاً ناتجاً عن إمكان السؤال المباشر من قادة الإسلام أنفسهم- فكذلك يقلّ اعتماد هذا العصر الذي وصلنا إليه على القواعد العامّة؛ باعتبار وضوح الأحكام وضوحاً حسيّاً عن طريق الاستفاضة والتواتر بالأخبار.

وهذا هو أحد الفروق الرئيسيّة بين هذا العصر والعصر الذي سوف يليه في علوم الأُمّة عامّة وعلم الأُصول خاصّة.

- ٩ -

ومرّت الأُمّة بعصور الانحلال والضياع الاجتماعي، عصور هجمات التتار والمغول ثُمَّ الحروب الصليبيّة، حيث استهدفت الهجمات الفاجرة فيما

---

(١) راجع تفصيل ذلك: في الفوائد المدنيّة: ٧٠، ترجمة صاحب الفوائد، والحدائق الناظرة ١: ١٦٩، المقدّمة الثانية عشرة: في نبذ من أحوال المجتهدين والأخباريّين.

استهدفته، الاعتداء على التراث الإسلامي المقدّس المتمثّل في مصادر التأريخ والحديث والعقائد وغيرها. فقد تَمَّ في تلك الحقبة إحراق وإتلاف العديد من المكتبات العامرة الحاشدة بمئات الآلاف من الكتب. وبذلك ضاعت عشرات الآلاف من الحقائق في التفسير والحديث والتأريخ وسائر المعارف، وانطمرت أسماء المئات من الرجال والرواة والمؤلّفين وأهل الفكر والأدب وأهل السيف والقلم. ودخلت الأُمّة في عصر بعيد عن عصر التشريع بعداً معمّقاً وحقيقيّاً.

وبذلك تأكّدت نقاط الضعف لعصر الظلام، بل قد أُضيفت إليها نقاط جديدة، أهمّها - فيما نبغي [الإشارة إليه]- تلف التراث السابق، ومن ثَمَّ انقطاع ما كان يحسّ به العلماء السابقون من إمكان تحصيل الاستفاضة والتواتر عند الاستدلال على حكمٍ من الأحكام.

وبذلك ارتفعت أهمّيّة القواعد العامّة، أو قل علم الأُصول ارتفاعاً عالياً؛ لأنّه أصبح حاملاً للثقل الأكبر من الأدلّة على مجموع الأحكام الشرعيّة.

ولعلَّ أقدم وأعمق من التفَت إلى ذلك من علماء تلك الفترة (المحقّق الحلّي) صاحب (المعتبر) و(شرائع الإسلام) وغيرهما، حيث كتب في علم الأُصول، وطبّقه في الفقه بشكلٍ تفصيليٍّ معمّق. وتبعه على ذلك العلّامة الحلّي ابن المطهّر، حيث كتب في علم الأُصول أكثر من كتاب، وكان كتابه (القواعد) وغيره خير دليلٍ على عمق استعمال القواعد العامّة في استكناه الأحكام الشرعيّة. ومشى خطّ علمائنا على هذا الطريق، وتكثّرت المؤلّفات في علم الأُصول، وتعمّق الشعور بأهمّيّته. وكان هذا هو الأُسلوب العامّ فترة من الزمن.

ثُمَّ وجد طريقان متعاكسان، يبدو أنّهما ناتجان عن قناعة أحدهما بوفرة الأخبار الواردة عن قادة الإسلام، وقناعة الآخر بشحّتها:

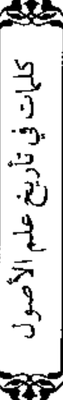
الطريق الأوّل: هو الطريق الذي شعر علماؤه ومفكّروه بوفرة الأخبار وكثرتها بشكلٍ يُغني عن الاعتماد على القواعد العامّة. وذلك بعد أن تبرهن لديهم صحّة كلّ ما جاء في الأُصول الأربعمائة والكتب الأربعة من الأخبار[١].

وهذا الاتجاه هو الذي سُمّي بـ(الأخباري)؛ لاعتماده في معرفة الأحكام الشرعيّة على الأخبار دون القواعد العامّة.

وبذلك أصبح موقفهم مشابهاً من هذه الناحية لعلماء الفترة الأُولى الذين كانوا يشعرون بتوفّر الأخبار وعدم الحاجة إلى الاعتماد على القواعد.

غير أنَّ أُولئك كانوا مصيبين في اتّجاههم؛ لأنَّ عصرهم كان يناسب ذلك بالضرورة؛ لأنّهم عاشوا عصر توفّر المصادر الحديثيّة والتأريخيّة قبل حملات المهاجمين، وإحراق المكتبات. ولكن هؤلاء - أعني: الأخباريّين- أصبحوا على خطأٍ؛ لأنَّ المكتبات كانت قد أُتلفت والتراث قد ضاع عن الاستدلال على الأحكام الشرعيّة، لم يبقَ أيّ طريقٍ كافٍ للاستدلال عليها إلَّا الأخبار الضعيفة والدلالات البعيدة.

ولعلّ الأفضل لو كانوا قد أدركوا:



(١) منهم المحدّث الاسترآبادي كما ذكر في «الفوائد المدنيّة»: ٣٧١، الفصل التاسع: في تصحيح أحاديث كتبنا. وقد ذكر اثني عشر وجهاً في الاستدلال على صحّة أحاديث الكتب الأربعة. ومنهم أيضاً الحرّ العاملي كما ذكر في (وسائل الشيعة) ٣٠: ١٩١، وما بعدها، الفائدة السادسة: في ذكر شهادة جمع كثير من علمائنا بصحّة الكتب المذكورة وأمثالها .... .

أوّلاً: أنَّ القواعد العامّة الأُصـوليّة ليـست مـن بنـات أفكـار العلـماء، وليست غريبة على الشريعة المقدّسة الغرّاء، بـل هـي منهـا بالـصميم؛ بـدليل ورودها في الكتاب الكريم والسنّة الشريفة. وقد أسّسها قادة الإسلام أنفسهم من أجل تطبيقها في مثل هذا العصر المظلم؛ لتكـون هـي المنقـذ الرئيـسيّ مـن الجهل والحيرة، والدليل الرئيسيّ على معرفة الأحكام الشرعيّة.

ثانياً: أنَّ الحكم بصحّة كلِّ ما ورد في الكتب الأربعـة، حكـم يحتـاج إلى الدليل. فإنَّ وثاقة المؤلّفين- وهي أمر واضح وأكيد- لا يعني صـحّة كـلّ مـا أوردوه في كتبهم، بل يبقى كلّ خبرٍ قابلاً للمناقشة من حيث رواته الآخـرين، ومن حيث مدى دلالة كلماته على الحكم الشرعي المطلوب.

وإنَّما سجّل هؤلاء المؤلّفون هذه المجموعة من الأخبار حفظـاً لهـا عـن الضياع، وتسليماً لها بأيدي الأجيال المقبلة، على أن يكـون بيـد تلـك الأجيـال حقّ التمحيص والتمييز، لا على أن يشهد المؤلّف بـصحّة كـلّ مـا أورده مـن الأخبار في كتابه.

الطريق الثاني: وهو – على ما يبدو- ناشئٌ من الشعور الوجـداني بقلّـة الأخبار التي يمكن الاستدلال بهـا عـلى الأحكـام الـشرعيّة، بعـد أن أصـبح تحصيل الاستفاضة والتواتر على الحكم الشرعي متعذّراً، وكان الخـبر الواحـد الصحيح قليل الوجود بين الأخبار. وليست أخبار الكتب الأربعـة – فـضلاً عن سائر المصادر- ممّا يمكن أخذه بشكلٍ مسلّم الصحّة وبدون مناقـشة. إذن فلم يبقَ من الأخبار الدالّة على الحكم الشرعي بشكلٍ صحيح وأكيد إلَّا النزر القليل.

ومن هنا تضاعفت أهمّيّة القواعد العامّة وأهمّيّة علم الأُصول، ممّا حـدا

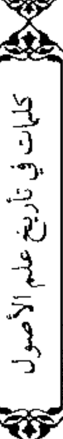


بهؤلاء إلى التدقيق فيه أكثر وأكثر. أليس هو دليلهم الرئيسيّ ومفزعهم الأخير في معرفة أحكام الإسلام؟ الأمر الذي سبّب في أذهان هؤلاء إلى إدخال المطالب الفلسفيّة والمنطقيّة في علم الأُصول.

أليست الفلسفة هي أعمق العلوم وأحراها بإدراك الحقائق؟

إذن فالحريّ بنا أن نفهم علم الأُصول فهماً فلسفيّاً؛ لعلّنا ننال منه حقائق الأحكام الشرعيّة في عصر الضياع والظلام، وبذلك أصبح علم الأُصول فصلاً من فصول الفلسفة أو كاد.

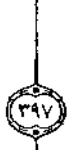
وهذا هو الاتّجاه الذي مشى عليه الأُصول حقبة طويلة من الزمن[1]، بحيث كان يصعب التخلّص من هذا الاتّجاه، فكان اللاحقون يبنون على مسلك السابقين، وكأنَّ المفارق لهذا الاتّجاه كان يتكلّم عن علم آخر غير علم الأُصول.



ـ ١١ ـ

وبالرغم من أنَّ أهمّيّة علم الأُصول لم تضعف، بل ازدادت وضوحاً ورسوخاً، كيف وإنَّ الزمن يزداد بعداً عن عصر التشريع، والوقائع الجديدة تتواتر وتتكاثر، والحاجة إلى القواعد العامّة تزداد تدريجاً في استكناه الأحكام الشرعيّة؛ غير أنَّ المفكّرين المتأخّرين، أصبحوا يدركون الخطأ في تحويل علم الأُصول إلى فلسفة، كيف وأنَّ الكتاب والسنّة والقواعد العامّة كلّها ألفاظ

(١) ليس لهذه الفترة مبدأ ومنتهى حدّيّان؛ باعتبار نسبيّة التطوّر الفكري الأُصولي. لكنّها على العموم تبدأ بعد الوحيد البهبهاني قدس سره وتنتهي بحوالي عصر الشيخ الأنصاري قدس سره كما سيأتي (منه قدس سره).



لغويّة ينبغي أن تُفهم فهماً عقلائيّاً لا فهماً عقليّاً دقيّاً. ومن هنا أصبح الاتّجاه المتأخّر هو الفهم الأُصولي الناتج عن الفهم العرفي والسيرة العقلائيّة مع محاولة الابتعاد عن العقليّة الفلسفيّة.

ولم يكن هذا الاتّجاه الأُصولي الجديد بمقتض لضحالة هذا العلم أو ضيق مباحثه، بل بقي على سعته وعمقه وشموله، كلّ ما في الأمر أنّه قد انسحبت منه النظريّات الفلسفيّة لفهم الكون والحياة، وأُبدلت بنظريات ناتجة عن فهم الكتاب والسنّة فهماً عرفيّاً لغويّاً طبيعيّاً.

وبالرغم من أنَّ هذا الاتّجاه - أعني: التقليص من الفلسفة - أصبح واضحاً في رسائل الشيخ الأنصاريقُدِّسَ سِرُّهُ وكفاية الآخوند الخراسانيقُدِّسَ سِرُّهُ، إلَّا أنَّ أوضح مَن ظهر ذلك على يديه اثنان من طلّاب الآخوند، هما: الشيخ ضياء الدين العراقي في (مقالاته)، والشيخ محمد حسين النائيني في (فوائد الأُصول).

ولا زال هذا الاتجاه هو الساري المفعول بين أكثر العلماء إلى العصر الحاضر، وهو لا يمثّل - إلى حدٍّ الآن- حقبة طويلة من الدهر، بل لا يكاد يزيد على الخمسين عاماً إلَّا قليلاً.

وقد يستثنى من ذلك المنهج الذي سلكه سيّدنا الأُستاذ آية الله الصدر في علم الأُصول، حيث طبّق نظريّات حساب الاحتمالات التي أسّسها في كتابه (الأُسس المنطقيّة للاستقراء) على علم الأُصول. فكان بذلك مشابهاً لاتخاذ المنحى الفلسفي في علم الأُصول، في المنهج الأُصولي الأسبق. غير أنَّ فروقاً كبيرة تبقى بين ذلك المنحى الفلسفي وبين ما انتجه سيّدنا الأُستاذ في هذا العلم. ويمكننا أن نلّخص أهمَّ الفروق فيما يلي:

أوّلاً: أنَّ النظريات الفلسفيّة حين طُبّقت على علم الأُصول استوعبت

جميع أبحاثه؛ لأنَّ المفكّر الأُصولي يفكّر بروحٍ فلسفيّةٍ وباستمرار. فلا تكاد تقع في علم الأُصول على بحثٍ خالٍ من الفلسفة أو التطبيقات الفلسفيّة.

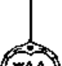
على حين أنَّ نظريّات حساب الاحتمالات لم تستوعب كلّ أبحاث علم الأُصول، بل لها أبوابها الخاصّة التي يصحّ تطبيقها فيها؛ بينما تبقى الأبواب الأُخرى على ذمّة أشكالٍ أُخرى من الاستدلال، وسوف لن تكون الأبواب التي تستعمل فيها هذه النظريّات ممثّلة لأغلب علم الأُصول فضلاً عن مجموعه.

ثانياً: أنَّ النظريّات الفلسفيّة حين طُبّقت على علم الأُصول أخرجته تماماً عن طريقه الطبيعي الساذج الذي بناه المحقّق الحلّي قدس سره والعلّامة الحلّي قدس سره، وأصبح ألغازاً عقليّة، شأنه في صعوبة الفهم وعسر الهضم شأن جملة من مباحث الفلسفة المعقّدة والمعمّقة.

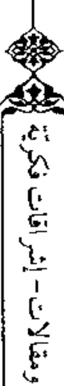
على حين وجد سيّدنا الأُستاذ[1] علم الأُصول وقد عاد إلى سالف طبعه واتّخذ الشكل العرفي الطبيعي، فلم يخرج به عن هذا المنحى حتّى تطبيقات حساب الاحتمالات، فضلاً عمّا سواها من الأبحاث. فنراه في علم الأُصول يقتصر على النتائج الوجدانيّة الواضحة لحساب الاحتمالات، متجنّباً الدخول في التعقيدات البرهانيّة عليها؛ باعتبار توفّرها في مصدرٍ آخر، هو كتابه (الأُسس المنطقيّة للاستقراء).

إلى فروق أُخرى لا حاجة إلى الدخول في تفاصيلها.

وإلى هنا تمّت لدينا صورة مصغّرة عن تأريخ علم الأُصول، الذي يشارك في بناء الفقه، المشارك بدوره في التربية الإسلاميّة التي تدفع بالبشريّة إلى مدارج الكمال.



(١) أي: آية الله العظمى السيّد الشهيد المحقّق محمّد باقر الصدر قدس سره.



وبهذا السير في تأريخ علم الأُصول تنتج عندنا أكثر من ثمرة:

الثمرة الأُولى: صحّة ما قلناه في الفقرة الأُولى من هذا البحث، وهو لا صحّة للفكرة المتأخّرة القائلة بخطأ التوسّع والتعمّق في مطالب علم الأُصول؛ لوضوح أنَّ التوسّع والتعمّق كلّما كان أكثر كانت معرفة الأحكام الشرعيّة - أو قل الاطّلاع على الفقه الإسلامي - أقرب وأسرع، في عصر ازداد فيه البعد عن عصر التشريع، ويزداد فيه تعقّد الحياة باستمرار. وبهذا التوسّع والتعمّق يستطيع علم الأُصول، ومن ثمَّ علم الفقه أن يقول: (ما من واقعة إلّا ولها حكم)، تماماً كما كانت الشريعة الواقعيّة التي جرّبها النبي ﷺ تستطيع أن تقول. وبه تستطيع التربية الإسلاميّة للفرد والمجتمع أن تشقّ طريقها في تيّار الظلام وغمار المصاعب والشبهات، وتستطيع أن تسير بالفرد والمجتمع نحو كماله المنشود، تماماً كما كانت الشريعة الواقعيّة تستطيع أن تسير.

الثمرة الثانية: أنَّه لعلنا نستطيع أن نفهم كتاب هذا الأخ الجليل والعلّامة المفضال، الذي نقدّم له على ضوء هذا البحث الموجز، فإنَّه والحقّ يُقال، قد أتعب نفسه بصدقٍ وإخلاص في التعمّق والتدقيق لإطلاع القارئ على صورةٍ واضحةٍ وصحيحةٍ عن تاريخ علم الأُصول، خالية عن مصاعب المصطلحات وعن شوائب الانحراف، وقد أجاد في ذلك وأفاد. وقد أحرزت ذلك بالمباشرة بعد أن أحسن الأخ العلّامة الشيخ يوسف محمد عمرو بيّ الظنّ فأطلعني على مخطوطته، وهو يجد أنَّ في اطلاعي عليها بعض الفائدة.

وقديماً قيل: وعين الرضا عن كلِّ عيبٍ كليلة.

فوجدته الصورة الصحيحة الواضحة لتأريخ علم الأُصول.

غير أنَّه كتابٌ واسعٌ متعدّد الأبواب والجهات، ولا يخلو في بعض فصوله من استطرادات ذات أهمّيّة، ممّا يجعل القارئ غارقاً في خضمِّ الهموم الدينيّة والاجتماعيّة قبل الحصول على تاريخ علم الأُصول، الأمر الذي يجعل القارئ محتاجاً إلى خلاصةٍ مجملة توصله إلى هذا التأريخ بسرعة وإيجاز.

وأرجو من الله سبحانه أن يكون هذا البحث صالحاً لأن يكون هو تلك الخلاصة المجملة المطلوبة.

كما أرجو منه وهو الرحيم الكريم أن يمدّ الإسلام والمسلمين بنصره وتأييده وتسديده، إنَّه وليّ كلّ توفيق.

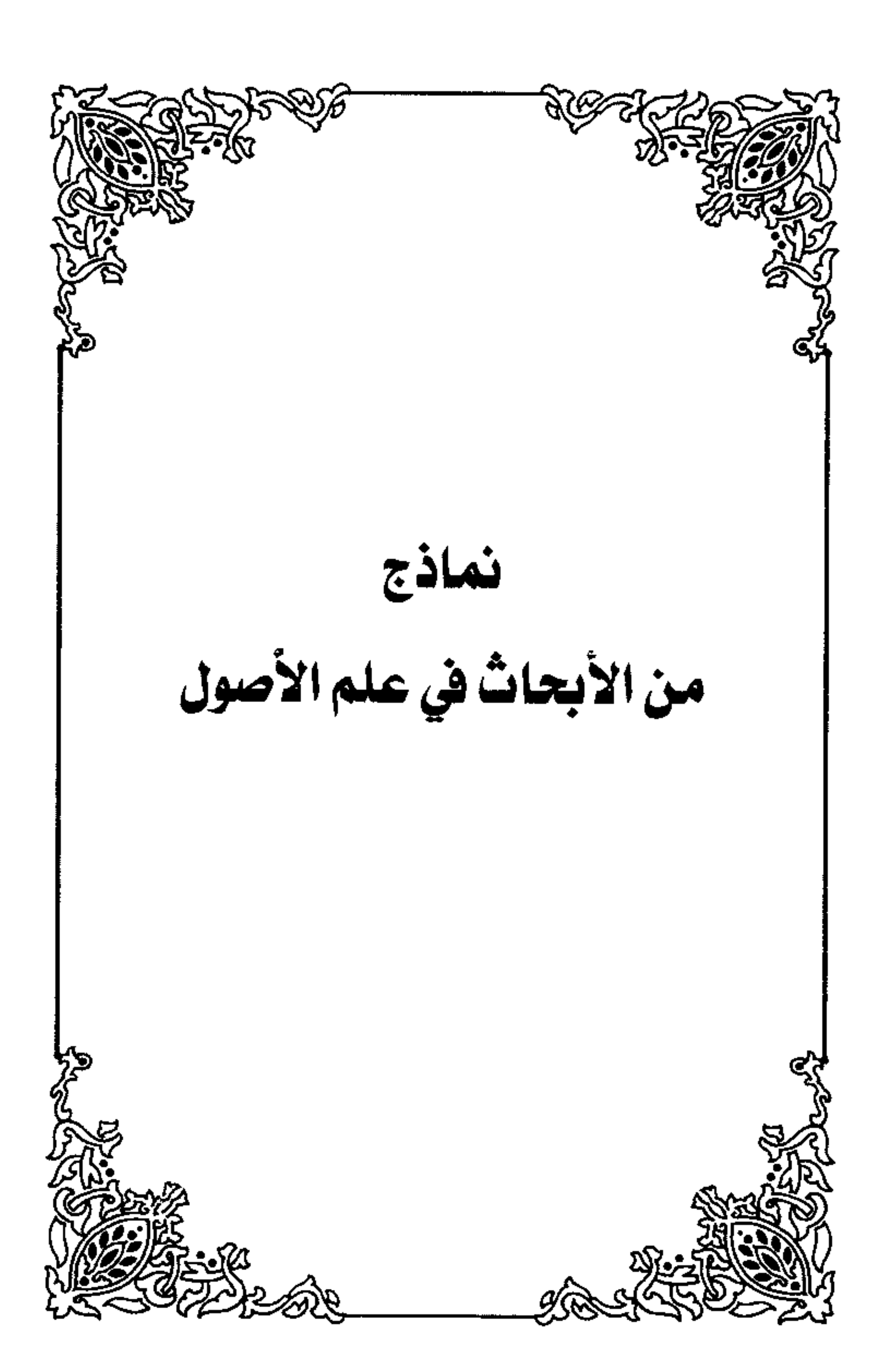
وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين.

النجف الأشرف

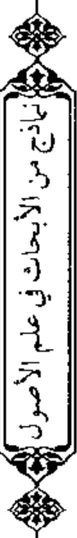
٢٨/ رجب/ ١٣٩٨هـ

محمّد الصدر





نماذج
من الأبحاث في علم الأصول



(١)

علم الأصول بصورةٍ عامّة

تقوم في الجامعة العلميّة في النجف دراسة، ويدور فيها بحث، وتتبادل فيها أفكارٌ، درساً وتدريساً ومناقشة، منذ حوالي ألف سنة، حين أسّسها شيخ الطائفة محمّد بن الحسن الطوسي عليه الرحمة، وإلى الآن.

وقد أنتجت الجامعة النجفيّة طوال هذه القرون، عدداً ضخماً من العباقرة والعظماء في مختلف الفنون التشريعيّة والفلسفيّة واللغويّة، وعلى الخصوص في علوم التشريع الإسلامي، باستنباط الأحكام الشرعيّة الإسلاميّة من أدلّتها التفصيليّة.

وقد أنتج هؤلاء العظماء ثماراً يانعةً عظيمةً في مختلف هذه الحقول، وبخاصّة في الحقل الأخير الذي يشمل علمي الفقه والأصول، ممّا يعتبر -بحقّ- مفخرةً من مفاخر المعرفة الإنسانيّة، لو أُعطي له الاهتمام الكافي مِن قبل المفكّرين في العالم.

ولكن، مِن المؤسِف جدّاً أن تشاء الظروف التي يمرّ بها منتجو هذه العلوم والأفكار أنفسهم، أن تبقى هذه النتائج الفكريّة الكبرى قيد الكتمان والانعزال، قابعةً في الظلام، تدور بين المختصّين مِن أهلها لا تتعدّاهم بحال؛ رغم أنَّ فيها مِن الطاقات العلميّة ما يؤهّلها بأن تأخذ محلّها اللائق بها في مصافّ العلوم الإنسانيّة الكبرى، وأن يُنظر إليها بعين الاعتبار والاحترام من

قبل المفكّرين في العالم. لذا كان من الواجب إنقاذ هذا الكنز الدفين ووضعه تحت نور الشمس أمام أعين البشر أجمعين؛ ليعرف الناس ما الذي يدور في النجف من علوم، وما الذي يتولّد فيها من أفكار.

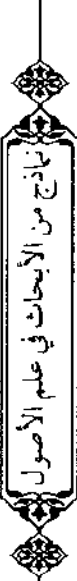
ولعلّ هناك بعض المبرّرات التي أوجبت هذا الانعزال الفكري، وهذه المبرّرات منبثقةٌ في الغالب من الأوضاع الاجتماعيّة التي يمرّ بها منتجو هذه العلوم أنفسهم، ومِن أُفق تفكيرهم، وطريقة تفسيرهم للأُمور.

فنحن نراهم يفضّلون – ولو بصورةٍ لا شعوريّة – بقاء هذا الانعزال على ما هو عليه مستمرّاً؛ وذلك لأسباب:

منها: أنَّ الحكمةَ يجب أن تُحجب عن غير أهلها؛ لأنّها جوهرٌ ثمين، ومثل هذا الجوهر لا يعرف قيمته ولا حسن التصرّف فيه إلَّا أهلوه، دون العامّة من الناس، ولن يضير الحكمة اختفاؤها عن الأنظار، ولن يزيدها شرفاً إذا أصبحت فكرة عالميّة.

ومنها: ما تتّصف به النجف من الوضع الاجتماعي المنعزل عن الركب العالمي، هذا الوضع الذي يفضّل رجال العلم الديني بقاءه واستمراره؛ حرصاً على عقيدة مجتمعهم من الزوال، وعلى أخلاقه من الانحلال، ولكنّهم بذلك يعزلون أنفسهم – ضمناً – عزلاً فكريّاً عن المحيط الفكري العالمي، كأنَّ هناك ربطاً بين الانعزاليّين، وأنّه لا يمكن المحافظة على الانعزال الاجتماعي عند الاتّصال الفكري بالعالم الخارجي!

ومنها: ما سبّبه هذا الانعزال، من نشأة العلوم الدينيّة في محيطٍ منعزل عن الخارج، غير متفاعلٍ مع سائر الأفكار والعلوم، ممّا سبّب أن تتّخذ هذه العلوم لنفسها مساراً عقليّاً معيّناً، ووجهةً خاصّةً في التفكير والتعبير، ممّا جعل



الأبحاث العلميّة في الجامعة النجفيّة عسيرة الفهم على مَن اعتاد ارتياد المسار الفكري العالمي السائد، وأصبحت هذه العلوم تحتاج في فهمها بالمقدار الكافي، إلى طيّ المراحل الأُولى للدراسة الدينيّة في النجف، وإعداد النفس للاستيناس بالتفكير والتعبير للمسار العقلي النجفي.

وقد أنتج هذا الانعزال الفكري آثاراً سيّئة، أثّرت من قريب أو من بعيد، على الجامعة النجفيّة نفسها.

فمنها: أن أصبح الناس جميعاً - فيما سوى رجال العلم الديني- جهلاء تماماً بالفنون الدينيّة الإسلاميّة، وبعمق الشريعة الإسلاميّة وشمولها على الطريقة التي يفهمها هؤلاء الرجال الاختصاصيّون، وقد سبّب ذلك فراغ الذهنيّة العامّة في مجتمعنا الإسلامي من التفكير في الدين أو معرفة جوهره، ممّا جعل لهم القابلية التامّة على تلقّي المبادئ الوافدة إليهم من وراء الحدود.

كما سبّب هذا الانعزال الفكري، سوء ظنّ العامّة برجل الدين، وحسبانهم له رجلاً عاطلاً، لا عمل له إلَّا العيش على أموال الناس.

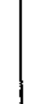
وهذه فكرةٌ خطيرةٌ سبّبت ازدياد قابليّة العامّة على التجرّد عن التديّن وتقبّل الأفكار الغريبة؛ لوجود الربط الوثيق في أذهانهم بين الدين من ناحيةٍ وبين رجاله من ناحيةٍ أُخرى. فإذا اعتقدوا - ولو خطأً- بفساد رجاله، اعتقدوا - خطأً- عدم قابليّة الدين للقيادة العامّة للمجتمع الإنساني، بل عدم صحّة الدين على الإطلاق؛ وذلك لأنّهم لا يعلمون بأنَّ رجل الدين شخصٌ يفني جميع عمره منذ نعومة أظفاره وإلى ساعة احتضاره، على دراسة العلوم الدينيّة وتدارسها ومناقشة علمائها، والتفكير فيها، وبالتالي محاولة تكوين رأيٍ في كلِّ مسألة منها. فهو بذلك رجل علمٍ مستحقٌّ - بحسب منطق الشريعة

الإسلاميّة- بتناول حقّه من تلك الأموال التي أوجب الله تعالى في شريعته المقدّسة على الناس دفعها، لتوزّع على الفقراء والمعوزين، ولتصرف على احتياجات المجتمع، وليعيش بها المحتاج من رجال العلم الديني الحافظين لشريعة الإسلام، ومبلّغيها عن الله تعالى إلى البشر أجمعين.

وتجنّباً لشيءٍ من هذه النتائج الخطيرة التي سبّبها انعزال الجامعة النجفيّة، فكّرتُ أن أُساهم في نشر وإيضاح القليل من نتائج الأفكار الدينيّة الكبرى، التي تمخّض عنها البحث والدراسة ضمن ألف عام من السنين.

وخطابي في هذا الذي سوف أنشره من البحوث، ليس موجّهاً إلى الاختصاصيّين من رجال العلم الديني، فإنّهم لن يجدوا فيه لهم شيئاً مفيداً أو جديداً، وإنّما خطابي للآخرين من الناس، من مثقّفين ومفكّرين، لعلّي أكون قد ساهمت في إطلاعهم على ما يدور في جامعة النجف من أفكار، وما يُتداول فيها من علوم.

وبالطبع، لا يمكنني أن أنقل في بحوثي جميع النتائج الفكريّة التي توصّل إليها العظماء من عباقرة العلماء في الجامعة النجفيّة؛ فإنّ ذلك يحتاج إلى اطّلاعٍ خاصّ على مؤلّفاتهم وبحوثهم لِمَن يريد المعرفة والاطّلاع، وغاية جهدي أن أنقل الشيء القليل المختصر من ذلك، لعلّه يكون للقارئ حافزٌ على الاستزادة من موارد أُخرى.



ومن ثَمّ كان عليّ أن أختار من هذه النتائج الفكريّة شيئاً معيّناً واحداً، فاخترت «علم الأُصول»؛ لمدى الأوج العظيم الذي بلغه في الأزمنة المتأخّرة على أيدي عظماء المجتهدين، من علماء الشريعة الإسلاميّة، حيث بلغ مقداراً عظيماً من الدقّة والعمق والشمول، يدعو إلى العجب والإعجاب.

ولّما لم يكن من الممكن أن أنقل جميع مباحث علم الأُصول في بحوثي

المختصرة، كما أنَّ أغلب علم الأُصول ممّا يعسر فهمه على القارئ، لذا فقد اخترت من علم الأُصول قسماً، هو «مباحث الألفاظ»، وهي مباحث لغويّةٌ وأدبيّةٌ يمكن فهمها مع شيءٍ من التفكير.

ولعلّ أصعب عقبةٍ تحول دون توضيح ما أُريد أن أقول: هو ما خلّفه انعزال الفكر النجفي، من اختلاف في التفكير والتعبير، عن المسار العالمي للتفكير، لذا فسأحاول جهدي تبسيط المفاهيم والأفكار وتوضيحها، مع المحافظة على الاصطلاحات العلميّة والطرق الأساسيّة للبرهنة والاستدلال والمناقشة.

راجياً منك أيها القارئ أن تهبني شيئاً من وقتك وقليلاً من تفكيرك، لتساعدني في الوصول إلى النتيجة التي أتوخّاها، ولك منّي سلفاً خالص الشكر.

وقبل الخوض في مباحث علم الأُصول، لا بأس من أن نعرف عدّة أُمور مفيدة في المقام:



ما الحاجة إلى علم الأُصول؟

لمّا كان الله العليّ الكبير عزّ شأنه، هو خالق البشر ورازقهم والمنعم عليهم بنعمة الحياة والعقل، ولمّا كان البشر جذوةً من نوره ونفحةً من لطفه اللانهائيّ العميم، كان عليهم أن يطيعوه وأن يجعلوه الأساس في خضوعهم التشريعي، كما أنّه الأساس في خضوعهم التكويني. وسوف يفوزون عند إطاعته بتشريعٍ أعمق وأدقّ من أيّ تشريعٍ صادر عن الأفكار البشريّة القاصرة؛ لأنَّ خالق البشر أعلم بمصالحهم ومفاسدهم وآمالهم وآلامهم منهم، فإنَّ هناك كثيراً من الدقائق الاجتماعيّة والنفسيّة للناس ممّا لا يمكن أن يتوصّل المشرّع البشريّ إلى الاطلاع عليها بحالٍ، على حين إنَّ خالق البشر عارفٌ بها مطّلعٌ عليها؛ لأنّه يعلم سرائر النفوس وما تخفي الصدور.

ومن ثَمَّ فقد تفضّل - جلّ وعلا- على البشر بأن أرسل إليهم رسولاً منهم، بشيراً ونذيراً، يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة، ليخرجهم من الظلمات إلى النور، ويهديهم إلى الصراط المستقيم، وأيّد رسولهﷺ بالقرآن، معجزة الإسلام الخالدة، فكان كلٌّ من القرآن والسنّة النبويّة، المصدر الرئيسيّ للتشريع الإسلامي.

وقد نصّ رسول اللهﷺ على استخلاف اثني عشر إماماً، يكونون من بعده أوصياء على البشر أجمعين[1]، واحداً بعد الآخر؛ ليكون عهدهم بمنزلة الامتداد لعهد النبوّة في تبليغ الأحكام وفي تأويل الكتاب، لئلّا ينقطع الناس عن مصدر الوحي الإلهيّ، بعد وفاة الرسولﷺ مباشرة، وليظلّوا ناعمين بهذه المزيّة الكبرى مدّة من الزمن، يُطمأنَّ خلالها إلى رسوخ عقائدهم وعمق إيمانهم.

ومن هنا، فإنّ الشخص الذي يسمع الحكم الإسلامي من النبيّﷺ أو أحد الأئمّة الأطهارعليهم السلام، يكون مطّلعاً على الحكم الواقعيّ، فيعمل به بقلبٍ مطمئنٍّ لا ريب فيه.

ولكن، وبعد انتهاء أمد ذلك العهد الزاهر، عهد الاتّصال بالوحي والتنزيل؛ اضطرّ الناس إلى النظر في الكتاب العزيز وفيما ورد إليهم من السنّة؛ لكي يستفيدوا منها حكمهم الشرعي للعمل به.

وذلك لأنّه من المقطوع به والأمر اليقيني الجازم: أنَّ الشريعة الإسلاميّة فيها عددٌ من الأحكام الإلزاميّة من واجباتٍ ومحرّمات؛ لأنَّ الشريعة التي لا

---

(١) راجع عيون أخبار الرضاعليه السلام ١: ٥٤، في عدد أوصياء النبيّﷺ، باب النصوص على الرضاعليه السلام بالإمامة في جملة الأئمّة الاثني عشرعليهم السلام، وأمالي الصدوق: ٣٨٧، باب عدد خلفاء رسول اللهﷺ.



تبتنى إلّا على الإباحة ليست بشريعةٍ في الواقع، ولماذا يسنّ القانون إذا لم يقصد منه تحريم أُمور وإيجاب أُخرى؟

كما أنّه من المقطوع به أنَّ الشريعة الإسلاميّة قد توعّدت على مخالف هذه الأوامر الإلزاميّة بالعقاب الشديد، فإنَّ ذلك من بديهيّات الإسلام ومن أُصوله الأساسيّة، وقد أكّد عليه القرآن مراراً عديدة.

وعليه، كان لابدَّ من إطاعة أوامر الإسلام الإلزاميّة؛ لإفراغ الذمّة أمام الله تعالى، وللتقرّب إليه في درجات العزّ والكمال، ولتخليص النفس من طائلة التهديد بالعقاب، عملاً بغريزة حبّ الذات، وبحكم العقل في وجوب اجتناب الضرر المحتمل.

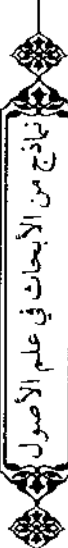
وكان لابدَّ لذلك من تمحيص الأدلّة الشرعيّة، للوصول في معرفة الأحكام منها إلى غاية ما يمكن من الدقّة والعمق. وكان لابدَّ أن توضع لأُسلوب النظر في الأدلّة أُصول وقواعد؛ لئلّا يكون فهم الحكم الشرعي منها جزافيّاً لا يستند إلى ركنٍ وثيق، فكان علم الأُصول.

وسجّل الفقهاء ما استطاعوا التوصّل إليه عن هذا الطريق من الأحكام الإسلاميّة لمختلف شؤون الحياة، فكان علم الفقه.

أقسام مباحث علم الأُصول

وينبغي لنا، ونحن بصدد الحديث عن علم الأُصول، أن نلمّ بصورةٍ مختصرةٍ عن أقسام مباحثه، فإنّه قد قُسّم[1] إلى أربعة أقسام، يتكفّل كل قسمٍ

(١) وهذا التقسيم حديث، تنبّه له شيخنا العظيم الشيخ محمّد حسين الأصفهاني قدس سره المتوفّى سنة ١٣٦١ هـ، أفاده في دورة بحثه الأخيرة. [راجع] أُصول الفقه (للمظفّر) ١ : ٧ (منه قدس سره).



منها بالبحث عن جملة ممّا يحتاج إليه الفقيه في استنباط الأحكام الشرعيّة من الكتاب والسنّة، وتلك الأقسام هي:

١. **مباحث الألفاظ**: وهي تبحث عن مداليل الألفاظ وظواهرها من جهةٍ عامّة، نظير البحث عن ظهور صيغة افعل (صيغة الأمر) في الوجوب، وظهور النهي في الحرمة، ونحو ذلك.

٢. **المباحث العقليّة**: وهي تبحث عن لوازم الأحكام في أنفسها ولو لم تكن [تلك الأحكام] مدلولةً للفظ، كالبحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لوجوب مقدّمته، وكالبحث عن استلزام وجوب الشيء لحرمة ضدّه.

٣. **مباحث الحجّة**: وهي [ما يُبحث] فيها عن الحجّيّة والدليليّة، أي: البحث عمّا يصلح أن يكون دليلاً للأحكام الشرعيّة ويكون حجّةً بين الله وبين الإنسان، كالبحث عن حجّية خبر الواحد، وحجّيّة الظواهر، وحجّيّة ظواهر الكتاب، وحجّيّة السنّة والإجماع والعقل.

ويمكن أن يندرج في هذا القسم مبحث التعادل والتراجيح الذي يُبحث فيه عن وظيفة الفقيه عند تعارض الدليلين؛ وذلك لأنّه في الحقيقة بحثٌ عن حجّيّة أيٍّ من هذين الدليلين المتعارضين.

٤. **مباحث الأُصول العمليّة**: وهي تبحث عن مرجع المجتهد عند فقدان الدليل الاجتهادي (النصّ)، كالبحث عن أصل البراءة والاحتياط والاستصحاب، ونحوها.

و«مباحث الألفاظ» هو القسم الذي وعدتُ بعرضه عليك خلال هذه الأبحاث.



تعريف علم الأُصول

ويحسن بنا أيضاً، بهذه المناسبة أن نلمّ - بصورةٍ مختصرة- بتعريف علم الأُصول، وبميزته عن العلوم الأُخرى، أي: الفرق بين مسائله ومسائل تلك العلوم.

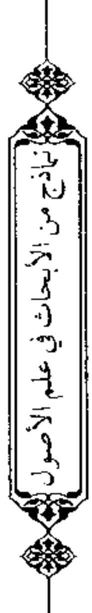
ذكر المحقّق الخراساني(١)، بأنَّه قد عرف علم الأُصول بأنَّه: العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية(٢).

ولكنّه لم يوافق على هذا التعريف، وقال بأنَّ الأولى تعريفه بأنَّه: صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهى إليها في مقام العمل(٣).

وإنَّما اختار المحقّق الخراساني هذا التعريف، لأنَّه يمتاز عن التعريف الأوّل من عدّة جهات:

منها: أنَّ التعريف الأوّل أُخذ [فيه] قيد العلم بالقواعد الممهّدة، والظاهر من لفظ (العلم) هو الاستحضار الفعلي للقواعد الأُصوليّة عن ظهر قلب، في حين إنَّه يكفي في قدرة الفقيه على الاستنباط قيام علم الأُصول في نفسه على نحو «الملكة»، وإن لم يكن على نحو العلم الفعلي، ولذا قال عنه [في] التعريف الثاني بأنَّه (صناعة ...).

ومنها: أنَّ التعريف الأوّل قيّد القواعد بالممهّدة، في حين إنَّ القاعدة



(١) هو العلّامة المحقّق فقيه عصره، الشيخ محمّد كاظم الخراساني الشهير بالآخوند، صاحب كتاب كفاية الأُصول (منه قدّس سرّه).

(٢) القوانين المحكمة في الأُصول المتقنة ١: ٣٣، المقدّمة، تعريف علم الأُصول.

(٣) كفاية الأُصول: ٩، المقدّمة في بيان أُمور، الأمر الأوّل: تعريف موضوع العلم.

بوجودها الواقعي، هي قاعدة أُصوليّة، وإن لم تمهّد في أيّ كتاب، لذا فقد قيّدها [في] التعريف الآخر، بأنّها: (القواعد التي يمكن أن تقع في طريق الاستنباط)، أي: أنَّ لها قابليّة ذلك لو استعملها الفقيه.

ومنها: أنَّ التعريف الأخير اشترط في القواعد الأُصوليّة شرطاً آخر، فقال: (أو التي ينتهي إليها في مقام العمل)؛ وذلك لإدخال قسم من المباحث الأُصولية تكون خارجةً عنه لو أُخذ بذلك التعريف، ويكون التعرّض لها في علم الأُصول استطرادياً؛ وذلك لأنَّ في علم الأُصول قواعد تؤدّي إلى العلم القطعيّ اليقينيّ بالحكم الشرعيّ، وفيه مباحث تؤدّي إلى العلم التعبّديّ بالحكم، أي: أُخذ الحكم من دليلٍ ظنّيٍّ يُعلم برضاء الشارع الإسلامي بالأخذ عنه، وفيه مباحث تضع القواعد للفقيه عند فقدان كلا القسمين من العلم، ولتعيين وظيفة المكلف في حين العمل، ولإفادة مجرّد التعذير والتنجيز.

ويرى المحقّق الخراساني أنّه لابدَّ من إضافة القيد الأخير لتعريف علم الأُصول؛ لإدخال القسم الثالث من مباحثه فيه؛ لعدم إمكان دخولها ضمن القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، لأنّها تؤدّي إلى أيّ نوعٍ من العلم بالحكم.

إلّا أنَّ أُستاذنا المحقّق الخوئي يرى أنَّ هذا القيد ممّا لا ضرورة له؛ لأنَّ الاستنباط الذي هو غاية علم الأُصول أعمّ من أن يكون الفقيه عارفاً بالواقع وجداناً أو عارفاً به تعبّداً، أو يكون حاله من جهة الواقع معيّناً مبيّناً، إمّا من جهة التعذير أو التنجيز؛ فيترتّب عليه أنّنا نجزم باستحقاق العقاب على مخالفة الواقع وإن لم يكن معلوماً لنا وجداناً ولا تعبّداً، وهذا هو معنى التنجيز، أو

نجزم بعدم العقاب، وهو معنى التعذير[1].

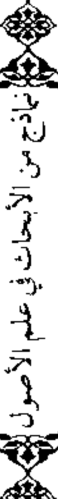
إذن تشترك المسائل الأُصوليّة جميعاً في أنّها تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي، ويكون التعريف الأوّل - من هذه الناحية- تامّاً لا غبار عليه.

ميزته عن العلوم الأُخرى

أمّا الفارق بين علم الأُصول وعلم الفقه - على ما أفاده السيّد المحقّق الخوئي أدام الله ظلّه- [فهو] أنّنا قد عرفنا أنَّ مسائل علم الأُصول تشترك جميعاً في أنّها تقع نتيجتها في طريق الاستنباط بالمعنى العامّ، وأمّا المسائل الفقهيّة فيبحث فيها عن نفس الحكم الشرعي ابتداءً[2].

غاية الأمر قد يبحث فيها عن الحكم الشرعي الثابت لموضوعٍ خاصٍّ بعنوانه الأوّلي، كالبحث عن وجوب الصلاة وحرمة الخمر، وقد يكون البحث عن قاعدةٍ جامعةٍ تنطبق على موارد متعدّدة، كالبحث عن وجوب إطاعة الزوج أو الوالد أو السيّد.

وأمّا بالنسبة إلى بقيّة العلوم، كعلم الرجال وعلوم الأدب، فإنّها وإن كانت دخيلةً في استنباط الحكم الشرعي- وذلك لأنَّ أكثر المباحث الفقهيّة استُفيدت من السنّة، فنحتاج إلى تشخيص الرواة، ونحتاج إلى العلوم الأدبيّة؛



(١) تقريرات في علم الأُصول الفقه ١: ٢٧، المائز بين المسائل الأُصوليّة ومسائل العلوم الأُخرى في الاستنباط (مخطوط)، ومحاضرات في أُصول الفقه ١: ١٢، تمهيد، تعريف علم الأُصول.

(٢) المصدر السابق، ومحاضرات في علم أُصول الفقه ١: ١٣، تمهيد، تعريف علم الأُصول.

لأنَّ أكثر الأحكام استُفيدت من الكتاب والسنّة فنحتاج إلى هذه العلوم لتساعدنا على الاستنباط - إلَّا أنَّ الفارق بينها وبين علم الأُصول: أنَّ كلّ مسألة من علم الأُصول، بعد البحث فيها وتحقيقها، هي وحدها وبنفسها وبدون أيّ ضميمة أُخرى، كافيةٌ في الاستنباط في الجملة، في حين إنَّ مسائل العلوم الأدبيّة وعلم الرجال، لا تكفي وحدها في استنباط الحكم الشرعي؛ فإنَّه لا يتوصّل إلى معرفة الحكم بمعرفة أنَّ الراوي الفلاني ثقة، من علم الرجال، ما لم يثبت أنَّ خبر الواحد الثقة حجّة من علم الأُصول، وهكذا في المسائل الأُخرى[1].

ثُمَّ يضيف السيّد المحقّق الخوئي قائلاً: وفي البحث عن كلّ مسألة مسألة في الأُصول سوف نرى أنَّ كل واحدة منها تكفي في الاستنباط، إلَّا مباحث المشتقّ والصحيح والأعمّ ونحوها، فإنَّه يتبيّن أنّها ليست من المسائل الأُصولية، بل هي مسائل لغويّةٌ أو شبيهة بذلك، وإنَّما نتكلّم عنها في المقام لمناسبة.

وبهذا نرى أنَّ السيد الخوئي يختلف عن الشيخ الأصفهاني الذي أدخل هذه المباحث في تقسيمه لعلم الأُصول، الذي ذكرناه فيما سبق في مباحث الألفاظ.

---

(١) محاضرات فقيه العصر، الحجّة المحقّق آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الخوئي أدام الله ظلّه. مما وفّقني الله تعالى إلى كتابته أثناء إلقاء محاضراته (منه قدس سره) [تقريرات في علم أُصول الفقه، بقلم السيّد الشهيد محمّد الصدر قدس سره، محاضرات السيّد الخوئي قدس سره، الجزء الأوّل: ٢٨-٢٩، مخطوط تحت الطبع].

(٢)

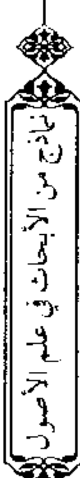
الوضع

قيام اللغة، ووجود التفاهم اللغوي بين الناس، من الأُمور الوجدانية البديهيّة التي لا تحتاج إلى برهان، حيث به قامت المجتمعات البشريّة، وعليه بُنيت الحضارات الإنسانيّة. كما أنّه من الوجداني الواضح أيضاً أنّ التفاهم إنّما يتمّ بواسطة مجموعةٍ من الألفاظ، تدلّ على مجموعةٍ من المعاني يتداولها الناس في إعرابهم عن مقاصدهم وأغراضهم.

إلّا أنّ هذا المقدار الوجداني الواضح من حقيقة التكلّم اللغوي، صار مثاراً لعدد من المشاكل المعقّدة، التي ربّما استعصى بعضها على الحلّ.

فقد وضعت اللغة موضع التساؤل من عدّة جهات، من حيث منشئها، ومن حيث مداليلها ومن حيث أُسلوبها ومن حيث قواعدها.

وكان أن تصدّى المفكّرون الاختصاصيّون إلى الجواب عن هذه الأسئلة، فبحثوا هذه الجهات وحاولوا أن يضعوا لها الحلّ المناسب. فنشأت في اللغات علوم تحاول ضبط قواعد اللغة إلى أكبر قدر ممكن، فكان ممّا نشأ في اللغة العربيّة علم النحو والصرف. ونشأت من حيث ضبط الأُسلوب جملةٌ من الأساليب الأدبيّة، ونشا النقد الأدبي. ولأجل ضبط المداليل كانت القواميس، ولكن من المفكّرين مَن لم يجدها وافيةً في الضبط، فظهرت عدّة مؤلّفات من أمثال «فقه اللغة» للثعالبي، و«المزهّر» للسيوطي. ولكن مفكّرين آخرين لم يجدوا في ذلك، الضبط اللغوي الكافي أيضاً، ووجدوا أنّ في عدم



تحديد المدلول اللغوي تحديداً دقيقاً، خطراً على البحوث العلميّة والفلسفيّة، فتأسّست المدرسة «الأكسفورديّة» من ناحية، وهي مدرسة تبحث في فلسفة اللغة، وتقوم على تحديد الألفاظ، وتحاول أن تجعل الفلسفة مفهومةً أكثر، بجعل الاستعمالات بأدقّ صورةٍ ممكنة[1]، وتأسّست من ناحية أُخرى، مباحث الألفاظ، في علم أُصول الفقه.

أمّا من ناحية التساؤل حول منشأ اللغات، فلئن وجدت تلك المشاكل اللغويّة بعض الحلول المرضية أو المقنعة، فإنَّ هذا التساؤل بقي غامضاً عميقاً، تحوم حوله الأفكار وتتضارب في تفسيره النظريّات، وقد ساهمت «مباحث الألفاظ» في علم الأُصول، بإبداء بعض الأجوبة في حلِّ هذه المعضلة.

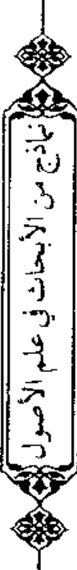
وحقيقة هذه المعضلة، هي: أنَّ كلّ مَن يلتفت بصورةٍ شعوريّة واضحة، إلى هذا الأمر الوجداني الواضح، من قيام التفاهم اللغوي، يعرف أنَّ هناك ربطاً موجوداً بين الألفاظ ومعانيها، وعلى الخصوص بين كلّ لفظ ومعناه، ممّا يجعله دالاً عليه عند المتكلّمين باللغة.

فيثور السؤال - على الفور - في ذهن هذا الشخص، عن سبب نشأة هذا الربط، وما الذي حمل الناس على وضع اللغات، وعن كيفيّة نشأته، ومَن هو هذا العبقري الذي أوجد الربط بين هذا المقدار الهائل من الألفاظ والمعاني عند هذا العدد الكبير من الناس، وعن معنى هذا الربط الموجود بين المعاني والألفاظ، وما هي بالضبط ماهيّته وحقيقته؟

إذن، عندنا ثلاث نقاط تستحقّ شيئاً من الكلام في هذا البحث.

---

(١) محاضرات في تاريخ الفلسفة الحديثة [ص ١٣٨-١٤٢، مخطوط]، للدكتور صالح الشمّاع، ألقاها في السنة الرابعة من كليّة الفقه، عام ٦١-١٩٦٢ م الدراسي (منه قدّس سرّه).



ومهما كان اختلاف المفكّرين كبيراً في الجواب على هذه الأسئلة، فإنّهم قد اتّفقوا على تسمية الموجد للربط اللغوي بـ(الواضع)، كما سمّوا عمليّة إيجاده للربط بـ(الوضع)، وإن كانوا قد اختلفوا في تحديد سبب هذه التسمية ومعناها.

أمّا بالنسبة إلى التساؤل الأوّل عن سبب نشأة الوضع وعن الحاجة إليه، فإنَّ خير ما قيل في الجواب عنه، هو: أنَّ الإنسان مدنيّ بالطبع، محتاجٌ في حياته وقضاء أُمور معيشته إلى الآخرين، فهو محتاجٌ إلى أن يتفاعل مع الناس وأن يتعاون معهم، وليس حال الإنسان حال الحيوانات التي يمكنها أن تعيش وحدها وتقوم بأمرها وحدها. ومن ثَمّ احتاج الإنسان إلى إبداء مقاصده وما يخطر في ذهنه من حاجاتٍ وأفكار؛ لكي يمكن أن يقوم بين الناس نظامٌ وأن يتمّ بينهم تعاون.

والطريق المحتمل لإيجاد التفاهم هو إمّا بالإشارة أو بالألفاظ، غير أنَّ الإشارة قاصرةٌ عن أداء جميع المقاصد؛ فإنّها لا تفي بالمحسوسات فكيف تفي بالمعقولات، على أنّها لا يمكن أن تستعمل دائماً، كما في الظلام وعند التكلّم بدون المواجهة.

إذن، فلابدَّ من الألفاظ لتفهيم المقاصد. ويضيف السيّد المحقّق الخوئي، بعد أن قرّر ما أسلفناه، قائلاً: وهذه نعمة أنعم الله بها على الإنسان أن علّمه البيان، فهو متمكّن من تفهيم مقاصده بالألفاظ، فهذه خصيصة من خصائص الإنسان[1].

وأمّا بالنسبة إلى تعيين الواضع، فهو معضلةٌ عويصة، ظهرت للعلماء والمفكّرين فيها عدّة أقوال.

---

(١) تقريرات في علم أُصول الفقه (أبحاث السيّد الخوئي بقلم السيّد الشهيد محمّد الصدر) ٢: ١١٠، الكلام في امتناع الاشتراك. (مخطوط).

فقد قيل[1]: إنَّ الواضع هو الله تعالى، وقيل: إنَّه المجتمع البشريّ بطبيعة احتياجه إلى اللغة، حيث قلّد أوّل الأمر أصوات الطبيعة والوحوش للتوصّل إلى تفهيم مقاصده، ثُمَّ تطوّرت تلك الألفاظ البدائيّة، على مرّ الزمن، إلى هذه الأشكال المعقّدة المعهودة في اللغات الحاضرة.

وقيل: إنَّ البشر هم الواضعون، ولكن بأن (يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعداً، فيحتاجون إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات، فيصنعون لكلٍّ واحدٍ منها سمة ولفظاً إذا ذُكر عُرف به مسمّاه)[2].

وقيل: إنَّ دلالة الألفاظ على معانيها ذاتيّة، على ما نسبه الفخر الرازي في المحصول إلى عبّاد بن سليمان[3][4].

أمّا القول بالدلالة الذاتيّة، فإنّه وإن كان واضح الفساد عند المفكّرين؛ حيث ردّه الرازي بقوله: (إنَّ اللفظ لو دلّ بالذات، لفهم كلّ واحدٍ منهم كلَّ اللغات؛ لعدم اختلاف الدلالات الذاتيّة)[5]، ولأنَّ الدلالة الذاتيّة لا يمكن

---

(١) راجع فوائد الأُصول ١: ٣٠، المبحث الأوّل، في الوضع.

(٢) المزهّر (للسيوطي): ٨، طبع مصر سنة ١٣٢٥ هـ (منه قدس سره).

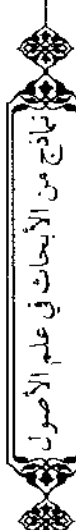
(٣) المزهّر: ١٠، وقد ضبط اسم هذا الشخص في محاضرات المحقّق النائيني للشيخ محمّد علي الكاظمي، باسم سليمان بن عباد ١: ١٠، (منه قدس سره).

(٤) عن تقريرات في علم أُصول الفقه (مخطوط) ١: ٣٦، وما بعدها، الجهة الثانية في تعيين الواضع، وراجع أيضاً، محاضرات في أُصول الفقه (للفياض) ١: ٤٤، التنبيه على أُمور، الأمر الرابع: مبحث الوضع.

(٥) راجع المحصول في علم الأُصول (للفخر الرازي) ١: ١٨٣، والعبارة المذكورة هي للسيوطي عن الفخر، راجع المزهّر في علوم اللغة العربيّة ١: ١٦، النوع الأوّل، المسألة الثانية: في بيان واضع اللغة، رأي الفخر الرازي.

أن تتخلّف عن الذات.

وقد ذهب السيّد المحقّق الخوئي إلى مثل ذلك أيضاً[1]، إلّا أنَّ هذا القول ليس جزافيّاً صرفاً؛ إذ لعلّ له بعض المبرّرات التي تخفّف من شناعته، حيث إنَّ عبّاد بن سليمان يرى أنَّ هناك مناسبةً طبيعيّةً حاملةً للواضع على الوضع، ولعلّ ذلك لما يجده من الأُنس بين ذوقه ولغته واعتياده التامّ على التعبير بها عن مقاصده، ممّا أوحى له على وجود المناسبة بين الألفاظ والمعاني، تلك المناسبة التي عقد لها ابن جنّي باباً في الخصائص، وقال: إنَّ من ذلك قولهم الخضم لأكل الرطب، والقضم لأكل اليابس، فاختاروا الخاء لرخاوتها للرطب، والقاف لصلابتها لليابس. والنضح للماء ونحوه، والنضخ أقوى منه، فجعلوا الحاء لرقّتها للماء، والخاء لغلظها لما هو أقوى[2].



وهذا بابٌ واسعٌ تدخل فيه الكثير من الألفاظ.

لذا، فقد احتمل السيّد الخوئي بأن يكون المقصود من هذا القول هو (أن تكون مناسبةً واقعيّةً بين كلّ لفظ ومعنى، تدعو إلى وضع اللفظ إزاء المعنى، غير أنَّ العلاقة بين اللفظ والمعنى لا تقع بدون وضع؛ لأنَّ الانتقال - أي: انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى- لا يتمّ إلّا بالوضع، بل لا يتم إلّا بالعلم بالوضع لا بنفس الوضع؛ إذ من الواضح أنَّ وضع اللفظ لمعنى، لا يوجب الانتقال لغير العالم بالوضع)[3].

---

(١) راجع محاضرات في أُصول الفقه ١: ٣٨، بطلان الدلالة الذاتيّة.

(٢) المزهر: ص٣١-٣٢ (منه قدّس سرّه).

(٣) تقريرات في علم أُصول الفقه (مخطوط) ١: ٣٤، الجهة الأُولى: في الحاجة إلى الوضع وعدمه، وراجع أيضاً محاضرات في علم الأُصول (للفياض) ١: ٣٢-٣٣ في الوضع.

إلّا أنَّ السيّد الخوئي لم يستصوب هذا القول، حتّى بعد تفسيره بهذا الاحتمال؛ لأنّه يرى أنّه لا دليل على وجود مثل هذه المناسبة، ولا فائدة منها، فإنَّ الوضع لو تحقّق وكان الفرد عالماً به، فإنّه ينتقل إلى المعنى سواء كانت هناك مناسبةٌ ذاتيّةٌ أو لم تكن، وإذا لم يكن الوضع موجوداً، فإنَّ الانتقال لا يحصل حتّى مع فرض وجود المناسبة.

وقد احتجّ عبّاد بأنّه لولا الدلالة الذاتيّة، لكان وضع لفظٍ من بين الألفاظ بإزاء معنىً من بين المعاني ترجيحاً بلا مرجّح، وهو محال[1].

وقد أجاب السيّد المحقّق الخوئي عن هذه الشبهة[2]، بأنَّ المستحيل هو الترجح بلا مرّجح، أي: وجود الممكن بلا علّة توجبه؛ لأنَّ الوجود والعدم سواء بالنسبة إليه، والممكن المسبوق بالعدم، فلا يمكن أن ينتقل إلى الوجود بدون علّة. وأمّا الفعل الاختياري فليس بمستحيلٍ أن يوجد بلا مرجّح، بل هو أمرٌ قبيحٌ لو سلّم قبحه، ولم يسلّم السيّد الخوئي قبحه، وناقشه ببعض المناقشات.

وأمّا دعوى اجتماع جماعةٍ لوضع اللغة، وربط الألفاظ بالمعاني، فهي بيّنة البطلان كما يذهب الشيخ المحقّق النائيني[3]؛ فإنَّ الواضع إذا كان معيّناً، يكون قد قام بأمرٍ مهمٍّ وخدم البشريّة خدمةً جلّى، وعليه لنُقل ذلك في التاريخ ولأصبح من الواضحات؛ لاهتمام الناس بضبط اسم مثل هذا العبقري، وعدم ما يدعو إلى إخفائه. في حين [إنَّ] مثل ذلك لم يُنقل في أيّ تاريخ، مع أنّه

---

(١) المزهّر في علوم اللغة العربيّة ١: ١٧.

(٢) هذا، وكلّ ما أنقله في هذا البحث عن السيّد الخوئي مقتبسٌ من المحاضرات الخطيّة التي كتبتها عن دروسه، أدام الله ظلّه (منه قدس سره).

(٣) راجع أجود التقريرات ١: ١١، المقدّمة، الفصل الثاني في جملة من المباحث اللّغويّة.

لو كان لبان، ولانتهى إلينا خبره. وعدم ذكر هـذا الأمـر في التـاريخ يكـشف كشفاً أنَّ الوضع لا ينتسب إلى شخصٍ خاصٍّ أو جماعةٍ معيّنة.

وللشيخ النـائينيقدس سره وجـوهٌ أُخـرى في مناقـشة هـذه الـدعوى، فإنَّـه يرى[1]: أنّه لو ادّعي استحالة ذلـك، لم يكـن بكـلِّ البعـد؛ بداهـة عـدم تنـاهي الألفاظ بمعانيها، والإنسان المتناهي لا يمكن أن يحيط علماً بغير المتناهي، مع أنّه لو سلّم إمكان ذلك، فتبليغ ذلك التعهّد - أي: التعهّد بوضع الألفاظ لمعانيها من قبل الجماعة المعيّنة - وإيصاله إلى عامّة البشر دفعةً واحدةً، محالٌ عادة.

ودعوى[2] أنَّ التبليغ والإيصال كان تـدريجيّاً **ممّـا لا ينفـع**؛ لأنّـه يثـور السؤال حول كيفيّة تأدية البشر مقاصدهم قبل وصول ذلك التعهّد إليهم. بل يسأل عن الخلق الأوّل كيف كانوا يبرزون مقاصدهم بالألفاظ، مع أنّه لم يكن هناك وضعٌ وتعهّدٌ من أحد.

ويضيف الشيخ المحقّـق النـائيني قـائلاً: وبالجملـة دعـوى أنَّ الوضـع عبارةٌ عن التعهّد وإحداث العلقة بين اللفظ والمعنى من شخصٍ خاصٍّ مثـل يعرب بن قحطان - كما قيل - ممّا يُقطع بخلافها[3].

ثُمَّ يختار المحقّق النائينيقدس سره القول: بأنَّ الواضع هو الله تعالى الذي هـو على كلِّ شيءٍ قدير وبه محيط، ولكـن لـيس وضـعه تعـالى للألفـاظ كوضـعه للأحكـام عـلى متعلّقاتهـا، وضـعاً تـشريعيّاً، ولا كوضـعه الكائنـات وضـعاً تكوينيّاً؛ إذ ذلك أيضاً ممّا يُقطع بخلافه. بل المراد من كونه تعالى هو الواضـع:

(١) راجع أجود التقريرات ١: ١٢، المقدّمة، الفصل الثاني في جملة من المباحث اللّغويّة.

(٢) أُنظر: فوائد الأُصول ١: ٣٠، المقدّمة، المبحث الأوّل في الوضع.

(٣) فوائد الأُصول ١-٢: ٣٠، المبحث الأوّل: في بيان ماهيّة الوضع.



أنَّ حكمته البالغة لمّا اقتضت تكلّم البشر لإبراز مقاصدهم بالألفاظ، فلابدَّ من انتهاء كشف الألفاظ لمعانيها ودلالتها عليها، إليه تعالى بوجهٍ من الوجوه، إمّا بوحيٍ منه إلى نبيٍّ من أنبيائه، أو بإلهامٍ منه إلى البشر، أو بإبداع ذلك في طبائعهم، بحيث صاروا يتكلّمون ويبرزون المقاصد بالألفاظ، بحسب فطرتهم، حسب ما أودعه الله تعالى في طبائعهم[1].

ولكن السيّد المحقّق الخوئي، ناقش هذا القول لأُستاذه النائيني، مستدلاً على (أنّنا لا نتعقل الواسطة بين التكوين والتشريع)[2].

وقد استدلّ القدماء الذاهبون إلى هذا المذهب على دعواهم بوجوهٍ؛ أهمّها: الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[3]، (فالأسماء كلّها معلّمة من عند الله بالنصّ، وكذا الأفعال والحروف؛ لعدم القائل بالفصل - أي: بأنَّ الله واضع الأسماء وحدها دون الأفعال والحروف- ولأنَّ الأفعال والحروف أيضاً أسماء؛ لأنَّ الاسم ما كان علامة)[4].

والاستدلال بدليلٍ عقليّ، هو أنّه (لو كانت اللغات اصطلاحيّة، لاحتيج في التخاطب بوضعها إلى اصطلاحٍ آخر من لغةٍ أو كتابة، ويعود إليه الكلام، ويلزم إمّا الدور أو التسلسل في الأوضاع وهو محال)[5].

---

(١) مقتبس من تقريرات المحقّق النائيني للشيخ الكاظمي المسمّاة بفوائد الأُصول (ط. قديمة) ١: ١٠ (منه قدّس سرّه). وفوائد الأُصول (ط. جامعة المدرّسين) ١-٢: ٣٠، المبحث الأوّل: في بيان ماهيّة الوضع.

(٢) محاضرات في أُصول الفقه ١: ٣٥، تمهيد، في الوضع.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٣١.

(٤) المزهّر: ١١ (منه قدّس سرّه).

(٥) المصدر السابق (منه قدّس سرّه).

ولكنّ كلاً من هذين الدليلين محلٌّ للمناقشة؛ فإنّه ليس من المعلوم أن يكون المقصود من الآية هو تعليم الله تعالى لآدم اللغات، بل (قد يجوز أن يكون تأويله: أقدر آدم على أن واضَعَ عليها)[1] كما فهمه ابن جني[2]، وهذا عين ما يقصده المحقّق النائيني من إيداع الله تعالى اللغة في طباع البشر، أي: أنّه تعالى جعل لهم القابليّة على وضع اللغات والتكلّم بها. كما أنّه يجوز أن يكون المقصود من الآية أنَّ الله قد أطلع آدمعليه السلام على أسماء أنبيائه وأوليائه وعتاة أعدائه[3].

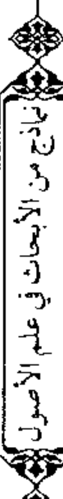
أمّا الإشكال بالدور والتسلسل، فإنّه يرتفع إذا قلنا بأنَّ اللغة ظاهرةٌ اجتماعيّة، ابتدأت على شكلٍ ساذجٍ بسيط، بتقليد أصوات الطبيعة والحيوانات، ثُمَّ تعقّدت وتشعّبت على مرّ العصور، فإنّه لا يكون هناك وضعٌ معيّنٌ ليتوقّف على وضعٍ آخر، والفهم إنّما يكون عن طريق انتقال الذهن من الصوت المقلّد به إلى الصوت المقلّد، ومن ثَمَّ إلى الشيء صاحب الصوت. ولعلّ هذا المذهب، هو الذي يميل إليه سائر المفكّرين، مع العلم أنّه لا يتنافى مطلقاً مع القول بإقدار الله تعالى للبشر على الوضع، بل ينبغي أن يقترن به. فما كان البشر لولا إقدار الله تعالى لهم، بمستطيعين القيام بأيّ عمل.

أمّا التساؤل الثالث حول حقيقة الوضع وماهيّته، ومعنى هذا الربط الموجود بين الألفاظ والمعاني، فهو من الأسئلة الشاقّة الإجابة؛ لأنَّ الإنسان يعلم بوجود الربط بين الألفاظ ومعانيها، علماً وجدانياً فطريّاً، ولكن من الصعب عليه جدّاً أن يعبّر عن حقيقة هذا الربط وماهيّته.

(١) دراسات في فقه اللغة (للدكتور صبحي الصالح): ٢١، ط٢ (منهقدس سره).

(٢) راجع المزهر في علوم اللّغة العربيّة (للسيوطي) ١: ١٠-١١.

(٣) أُنظر: تفسير الصافي للفيض الكاشاني: ٧٤، من المجلّد الأوّل (منهقدس سره).



ويبدو أنّه لهذا أوجز الشيخ المحقّق الخراساني، صاحب الكفاية، في الحديث عن حقيقة هذا الربط، حيث عرّف الوضع بأنّه: نحو اختصاصٍ للّفظ بالمعنى وارتباط خاصّ بينهما[1].

أمّا حقيقة هذا الارتباط، فالمحقّق الخراساني يحوّل الإنسان على علمه الارتكازي الفطري في فهمه؛ لأنّه - حتماً - أوضح من أيّ تعبيرٍ عنه.

ثُمَّ يقرّر الشيخ الخراساني بأنَّ هذا الاختصاص والارتباط بين اللفظ والمعنى، قد يكون ناشئاً بفعل شخصٍ أو جماعةٍ معيّنين، كالمخترع حين يضع لاختراعه اسماً، أو واضع العلم حين يحدّد له بعض المصطلحات. ومثل هذا الوضع يسمّى بالوضع التعييني، وقد يكون الاختصاص والارتباط ناشئاً من كثرة تداول اللفظ واستعماله في المجتمع، فيسمّى بالوضع التعيّني.

أمّا السيّد المحقّق الخوئي، فقد قال[2] عند تعرّضه إلى حقيقة الوضع، بأنَّ أحسن ما ذُكر في المقام هو ما ذكره شيخنا المحقّق[3] - ويقصد به العلّامة المحقّق الشيخ محمّد حسين الأصفهاني - حيث ذكر أنّ الوضع أمرٌ خارجيٌّ كوضع الشيء على الشيء، فالوضع من المعاني الحقيقيّة وله وجودٌ خارجيّ، إلّا أنَّ الوضع يختلف، فقد يكون بوضع علَمٍ على الباب من رؤية هذا الوضع إلى الانتقال أنَّ في الدار مجلساً منعقداً، ومنه وضع خشبة أو حديدة على الطريق للدلالة على

(١) كفاية الأُصول، لفقيه عصره الشيخ محمّد كاظم الخراساني قدّس سرّه، مع حواشي المشكيني ١: ١٠ (منه قدّس سرّه).

(٢) محاضرات في أُصول الفقه ١: ٤٢، حقيقة الوضع، (القول الثالث ما عن بعض مشايخنا المحقّقين ...).

(٣) نهاية الدراية ١: ٤٦-٤٨، الوضع: التحقيق في أمثال هذه المفاهيم.

المسافات، فهذا وضعٌ حقيقي؛ لأنَّه حقيقةٌ وضع العلم على باب الدار.

وقد يكون الوضع اعتبارياً، بأن يعتبر الواضع: أنَّ اللفظ المعيّن موضوع على المعنى المعيّن، فالواضع اعتبر اللفظ والمعنى كأنَّهما موجودان في الخارج ويضع أحدهما على الآخر.

والغرض من الوضع الاعتباريّ هو الانتقال من اللفظ إلى المعنى. فلا يكون الوضع من الجوهر ولا من الأعراض، بل هو أمرٌ اعتباريّ، وواقعه هو الوضع الخارجي، وهذا الوضع اعتبارٌ لذلك الوضع الخارجيّ.

والغاية منه هي الغاية من الوضع الخارجيّ، وهي: الانتقال من اللفظ إلى المعنى.

ثُمَّ ناقش السيّد الخوئي هذا القول ببعض المناقشات، ثُمَّ قال[1]: بأنَّ الصحيح أنَّ الوضع من مقولة الأعراض وهو موجودٌ خارجيّ، إلَّا أنَّه قائمٌ بالواضع لا باللفظ والمعنى، وقيامه باللفظ والمعنى ليس من باب قيام العرض بمعروضه، بل اللفظ والمعنى متعلّقان للوضع.

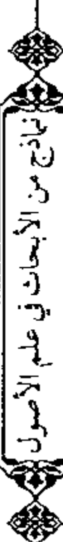
ثُمَّ قال السيّد الخوئي[2]، بأنَّ الوضع في اللغة بمعنى: الإقرار والجعل، ومن ذلك: وضع القانون، فيقال: إنَّ الحكومة وضعت القانون. فقد يجعل الإنسان قانوناً وقد يجعل لفظاً لمعنى، فيقال: إنَّه جعل هذا اللفظ لهذا المعنى.

ومعنى جعله هو: التزام الشخص أنَّه متى أراد إفهام معنىً معيّنٍ، أن

---

(١) تقريرات في علم أُصول الفقه ١: ٤٣، الوضع، الجهة الرابعة، ومحاضرات في أُصول الفقه ١: ٤٣-٤٥، في حقيقة الوضع.

(٢) تقريرات في علم أُصول الفقه ١: ٤٤، الوضع، الجهة الرابعة، ومحاضرات في أُصول الفقه ١: ٤٥-٤٧، في حقيقة الوضع.



يتكلّم بلفظٍ خاصٍّ. فيجعل الحاكي عن هذا المعنى، هذا اللفظ بخصوصه دون سائر الألفاظ.

فيسأل الوالد عن الاسم الذي جعله لولده، فيقول: جعلت له الاسم الفلاني، ومعناه: أنّه التزم أنّه متى أراد تفهيم الولد وأن يلتفت إليه السامع، أن يأتي بهذا اللفظ، فحقيقة الوضع هو الالتزام والتعهّد بذكر لفظٍ خاصٍّ عند إرادة تفهيم معنىً خاصٍّ.

ثُمَّ قال أدام ظلّه[1]: إنّه على هذا: يكون من الظاهر أنَّ الالتزام والتعهّد من الصفات النفسانيّة القائمة بالنفس ومن أعراضها، فيكون الوضع من الأعراض القائمة بالواضع، ومتعلّقه هو اللفظ والمعنى.

ثُمَّ قال السيّد المحقّق الخوئي[2]: إنَّ اللفظ لا يكون إلّا كلّياً؛ لتجرّده عن خصوصيّة نطقه في زمانٍ أو مكانٍ معيّن، أو من شخصٍ معيّن، فهو يتعدّد بتعدّد الأفراد والأزمان، وكلّ هذه الأفراد المتعدّدة للفظ موضوعةٌ لمعنىً واحد. إلّا أنَّ المعنى الموضوع له قد يكون شخصيّاً، كما في الأعلام الشخصيّة، وقد يكون كلّياً كأسماء الأجناس.

ثُمَّ قال[3]: إنَّ الالتزام قد يكون التزاماً ابتدائيّاً يُبرز المعنى بلفظٍ خاصّ، كتسمية الأولاد، وهذا هو الوضع التعييني. وقد يكون الالتزام أمراً قهريّاً غير ملتفَتٍ إليه تفصيلاً، بل يحصل بالارتكاز، وإنّما يحصل من كثرة الاستعمال

---

(١) تقريرات في علم أُصول الفقه ١: ٤٥، ومحاضرات في أُصول الفقه ١: ٤٥-٤٨، في حقيقة الوضع.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق ١: ٤٦.

التي توجب أُنساً بين اللفظ والمعنى، بحيث ينتهي الأمر إلى أنَّ تفهيم المعنى بهذا اللفظ لا يحتاج إلى قرينةٍ أصلاً، وهذا هو الوضع التعيّني.

ومن هنا نرى أنَّ السيّد الخوئي يتّفق مع الشيخ صاحب الكفاية في أنَّ الوضع التعييني هو ما كان بفعل شخصٍ معيّن، وأنَّ الوضع التعيّني ما جاء من كثرة الاستعمال، إلّا أنَّ السيّد الخوئي فسّر كلا القسمين بالالتزام، على طريقته الخاصّة.

ثُمَّ قال السيد المحقّق الخوئي[1]: إنّه قد ظهر ممّا ذكرناه أنَّ كلّ شخصٍ هو واضعٌ بنفسه، أي: أنَّ الوضع لا يختصّ بشخصٍ خاصّ، فإنَّ الالتزام هو من جميع أصل اللغة الواحدة. فالعرب كلّهم قد تعهّدوا على أنّهم متى أرادوا تفهيم مايعٍ خاصّ يتكلّمون بلفظ الماء، فيكون هذا اللفظ دالاً على ذلك المائع الخاصّ.

وهذا الالتزام موجودٌ بين الجميع، ولا يختصّ بشخصٍ واحدٍ ليقال: إنَّ هذا هو الواضع، فكلّ شخصٍ هو واضعٌ، وإنّما قد ينسب الوضع إلى الواضع الأوّل؛ لأنّه هو الذي جعل اللفظ بإزاء المعنى، والتزم باستعمال هذا اللفظ عند إرادة هذا المعنى، فهو الذي ينسب إليه الوضع، وإلّا فبحسب الدقّة لا فرق بين الواضع الأوّل وغيره. فكما أنَّ الأب ملتزمٌ بأنّه عند إرادة تفهيم ولده، يقول كذا، فإنَّ الأُسرة جميعها وأهل البلد كلّهم ملتزمون بذلك أيضاً، ومع ذلك ينسب الفعل إلى الأب؛ باعتبار أنّه أوّل مَن التزم بذلك.

من هنا نعلم رأي السيّد الخوئي في حقيقة الواضع، ولكن لم يكن من الممكن - كما قد أصبح واضحاً- ذكره فيما سبق؛ لأنّه متوقّفٌ على ذكر رأي السيّد الخوئي في حقيقة الوضع.

---

(١) المصدر السابق ١: ٤٧، ومحاضرات في أُصول الفقه ١: ٤٦، في حقيقة الوضع.

(٣)

المعنى الحرفي

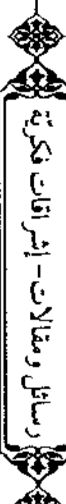
بعد أن عرفنا في البحث السابق، معنى الوضع اللغوي وحقيقته، ينبغي أن نعرف الآن أنَّ الوضع قد قسّم في علم الأُصول إلى أقسامٍ أربعة.

فإنَّ المعنى الذي يتصوّره الواضع في ذهنه ليضع اللفظ بإزائه، قد يكون أمراً كلّيّاً قابلاً للانطباق على كثيرين، كمطلق الإنسان أو مطلق الحيوان، وقد يكون أمراً جزئيّاً معيّناً كتصوّره لشخصٍ معيّنٍ أو كتابٍ خاصّ. كما أنَّ الواضع من ناحيةٍ أُخرى: إمّا أن يضع اللفظ لنفس ما يتصوّره من المعنى الكلّي أو الجزئي، وإمّا أن يضع اللفظ على عكس ما يتصوّره، بأن يضع اللفظ لجزئيّ هذا الكلّي المتصوّر، أو كلّي هذا الجزئيّ.

وبهذا الاعتبار انقسم الوضع إلى أقسامٍ أربعة، يمكن تلخيصها فيما يلي:

أوّلها: أن يكون الوضع عامّاً والموضوع له عامّاً أيضاً، وهو ما إذا كان المعنى المتصوّر للواضع كلّيّاً، وقد وضع اللفظ لهذا المعنى الكلّي نفسه، كأسماء الأجناس، والمقصود بها كلّ لفظٍ موضوعٍ إزاء معنىً كلّيٍّ قابل للانطباق على كثيرين، لا خصوص أسماء أجناس الخلائق، والمعنى الموضوع له في أسماء الأجناس - على ما يرى السيّد المحقّق الخوئي[1]- هو الطبيعة المهملة الجامعة

(١) أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه ٥: ٣٤٨-٣٥١، المطلق والمقيّد.



بين المقيّدة والمطلقة والمهملة بالمعنى القسمي[1]. وهذا أمر مهمّ، ينبغي الالتفات إليه؛ لأنَّ أثره سارٍ في كثيرٍ من مباحث علم الأُصول.

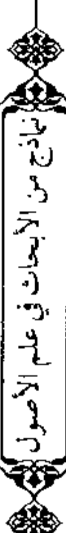
ثانيها: أن يكون الوضع خاصّاً والموضوع له خاصّاً أيضاً، وذلك إذا كان المتصوّر للواضع أمراً خاصّاً جزئيّاً، وكان اللفظ موضوعاً بإزاء هذا الأمر الجزئي.

ثالثها: أن يكون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً، وذلك بأن يتصوّر الواضع معنىً كلّيّاً، ويضع اللفظ بإزاء مصاديقه وأفراده، من حيث كونها أفراداً له.

وهذه الأقسام الثلاثة، لا إشكال عند المحقّقين الأُصوليّين في إمكانها عقلاً، وإن اختلف في وقوع القسم الثالث، أي: فيما إذا كان له مصداقٌ في اللغة أو لم يكن.

ورابع هذه الأقسام على سبيل الحصر العقلي، هو أن يكون الوضع خاصّاً والموضوع له عامّاً، وذلك بأن يتصوّر الواضع معنىً جزئيّاً، ويضع اللفظ للمعنى الكلّي المندرج تحته هذا الجزئي.

وقد اتّفق المحقّقون على استحالة هذا القسم الرابع، عقلاً[2]؛ وذلك



---

(١) فإنَّ شرب الماء مثلاً كلّيٌّ طبيعيٌّ جامع بين ما هو مقيّدٌ من أفراده، نحو: شربتُ الماء بالقدح، وبين ما هو مطلقٌ، نحو: جئني بماء، أعمّ من كونه حارّاً أو بارداً مثلاً، فيحصل الامتثال بكلٍّ منهما، وبين المهمل بالمعنى القسمي من أفراده، نحو قولك: شربت الماء، ولا تقصد من ذلك إلّا حدوث هذا الفعل منك، من دون لحاظ كونه مطلقاً من حيث القيود أم مقيّداً بشيء. وإنّما قلنا: المهملة بالمعنى القسمي؛ لأنَّ الطبيعة الجامعة تسمّى مهملة أيضاً، لكن بالمعنى المقسمي (منهقدس‌سره).

(٢) أُنظر: كفاية الأُصول: ١٠، المقدّمة، الثاني: تعريف الوضع وأقسامه، وبداية الوصول

لأنَّ المعنى الموضوع له لابدَّ أن يكون معروفاً لدى الواضع إمّا بنفسه أو بما يدلّ عليه؛ ليستطيع أن يضع له اللفظ؛ لأنَّ وضع اللفظ لشيءٍ مجهولٍ محالٌ، وهذه الدلالة متوفّرة في الأقسام الثلاثة الأُولى، حيث تصوّر الواضع في الأوّلين نفس المعنى ووضع له، وفي الثالثة تصوّر الكلّي الذي يندرج تحته، والكلّي يصلح أن يكون عنواناً للجزئي ودالاً عليه، كدلالة لفظ الإنسان على كلِّ فردٍ من أفراده، وهذه الدلالة كافيةٌ في صحّة الوضع.

أمّا في الصورة الرابعة، فالواضع لم يتصوّر - حسب الفرض - نفس الكلّي ليضع له اللفظ، وإنّما تصوّر جزئيّاً من أفراده، وقد اتّفقوا أنَّ الجزئيَّ لا يكون دالاً على الكلّي، ومن ثَمّ استحال الوضع للكلّي عن طريق تصوّر هذا الجزئيّ؛ لأنَّه يكون وضعاً لمجهول، وهو محال.

نعم، يمكن أن ينتقل ذهن الواضع من تصوّر هذا الفرد إلى تصوّر نفس الكلّي فيضع له، وهذا أمرٌ ممكن، إلّا أنّه من قبيل الصورة الأُولى، لا من قبيل الصورة الرابعة.

وإذ يتّفق المحقّقون على إمكان القسمين الأوّلين عقلاً، ووقوعهما في اللغة، وعلى استحالة القسم الأخير، يبقى الخلاف بينهم قائماً على وقوع القسم الثالث، مع التسالم على إمكانه عقلاً.

وقد أنكر الشيخ المحقّق النائيني وقوعه في اللّغة؛ (بداهة أنَّ الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ يتوقّف تحقّقه، على أن يكون هناك وضعٌ وجعلٌ

---

١ : ٢٦، المقدّمة، الثاني: تعريف الوضع وأقسامه، ومحاضرات في أُصول الفقه ١ : ٥٩، تمهيد، الأمر الرابع: في الوضع، أقسام الوضع، الجهة الرابعة: في الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

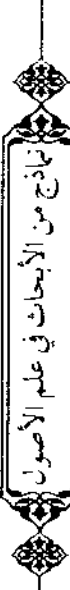


من شخصٍ خاصّ، حتّى يمكنه جعل اللفظ بإزاء الأفراد)[1]، في حين إنّه قد سبق لهقُدِّسَ سِرُّهُ أن أنكر مثل هذا الوضع، وذكر أنَّ ذلك ممّا يُقطع بعدمه إن لم يكن مستحيلاً، (نعم يمكن ذلك بالنسبة إلى المعاني المستحدثة والأوضاع الجديدة)[2] ذات الواضع المعيّن. في حين ذهب آخرون إلى وقوعه في اللّغة ومثّلوا له بوضع الحروف وهيئات المشتقّات وأسماء الإشارة والموصول[3].

وحين ينتهي المحقّقون في علم الأُصول إلى هذا الموضع من البحث، يدخلون في بحوث مطوّلة في تحقيق المعنى الحرفي وما يتبعه من أسماء الإشارة والموصول، وربّما أضاف بعضهم البحث عن مداليل الأفعال وكيفيّة دلالتها على الزمان، كما فعل المحقّق النائيني؛ وذلك لمعرفة أنَّ الوضع في الحروف يندرج تحت أيٍّ من تلك الأقسام السابقة له.

وقد استطال الخلاف بينهم وعمّق، فبرزت إلى الوجود مباحثُ دقيقةٌ ومطوّلة، إلَّا أنَّها مباحثُ شيّقةٌ ملذّةٌ تروّض العقل وتفتّق الفكر وتوسّع أُفق الذهن.

فيحسن بنا أيضاً أن نذكر [ذلك] باختصارٍ مع كثير من التبسيط والإيضاح وتجنّب الجدل والمناقشات التي دارت بين المحقّقين؛ لعلّنا نستطيع أن نصل إلى غايتنا المنشودة، وهي معرفة ما يدور في الجامعة النجفيّة من علومٍ



---

(١) فرائد الأُصول في تقريرات المحقّق النائيني، للشيخ محمّد علي الكاظمي ١: ١١، (منهقُدِّسَ سِرُّهُ).

(٢) فوائد الأُصول ١-٢: ٣١، تقسيم الوضع بحسب الوضع والموضوع له إلى أربعة أقسام.

(٣) الفصول الغرويّة: ٦٦، مبحث الوضع.



وما تتبادل فيها من أفكار، راجياً منك حسن التدبّر والتفكير.

وقبل أن ندخل في تفاصيل الأقوال، ينبغي أن نعرف أنَّ الشيء الوجداني الذي لا ريب فيه - وهو ممّا أجمع عليه المحقّقون- هو وجود [فرق] بين معنى الاسم ومعنى الحرف؛ فإنَّ الاسم عندما يُطلَق وحده، يُفهَم منه معنىً مستقلّ محدّد، في حين إنَّ الحرف لا يُفهم منه شيءٌ إذا ذُكر مستقلاً، وإنَّما يكتسب المعنى بانضمامه إلى الجملة، وهذا معنى كون الحرف آلةً لغيره وحالةً في غيره، على حسب تعبير المحقّقين[1].

وهذا أصلٌ مسلّمٌ وجدانيٌّ لم يخالفه أحد، حتّى ذلك الذي يُنسب إليه القول بأنَّ الحروف لم توضع لمعانٍ أصلاً، وليس لها معنى، وإنَّما تدلّ في الكلام على خصوصيّةٍ من الخصوصيّات كحركات الإعراب، فإنَّه إذا أُتي بالكلمة مرفوعةً يُستفاد منها خصوصيّة كونها مبتدأً أو فاعلاً مثلاً، وإذا أُتي بها منصوبةً يُستفاد منها خصوصيّةٌ أُخرى، بدون أن يكون للحركات نفسها أيُّ معنى، وهذا هو الحال في الحروف أيضاً[2].

كما لم يخرج على هذا القانون الشيخ المحقّق الخراساني، حيث ذهب[3] إلى الترادف بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي، أي: بين الحرف وما يماثل معناه من الأسماء. فكلمة (من) مرادفةٌ لكلمة الابتداء، و(إلى) مرادفةٌ لكلمة

---

(١) أُنظر: كفاية الأُصول: ١١، الثاني تعريف الوضع وأقسامه، ونهاية الدراية ١: ٥١، مبحث الوضع.

(٢) هذا، وكلّ ما نقلته أو أنقله عن السيّد المحقّق الخوئي، مقتبس من محاضراته التي كتبتها عن دروسه (أدام الله ظلّه) (منه قدّس سرّه).

(٣) كفاية الأُصول: ١١، الثاني تعريف الوضع وأقسامه.

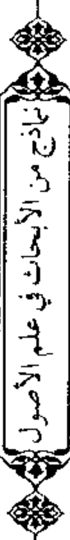
الانتهاء. وذهب إلى أنَّ الوضع في كلٍّ من الأسماء والحروف عامٌّ والموضوع له عامٌّ أيضاً، بمعنى: أنَّ الشيء المتصوّر في ذهن الواضع أثناء وضع الحرف والاسم المماثل له، هو معنىً كلّيٌّ قابلٌ للانطباق على كثيرين، كمفهوم الابتداء مثلاً، والواضع يضع كلاً من الحرف والاسم - ككلمتي (من) و(الابتداء)- لهذا المفهوم. فلا فرق - بحسب الدقّة- بين قولنا: سرت من الدار إلى المدرسة، وبين قولنا: كان ابتداء سيري هو الدار وانتهاؤه هو المدرسة.

وغاية الفرق بين الحروف والأسماء، هو الاختلاف «بالعلقة الوضعيّة»، أيّ: أنَّ الاسم وُضع (ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه، والحرف يراد معناه لا كذلك بل بما هو حالةٌ لغيرة)[1].

فالوضع تعلّق بكلٍّ منهما بأُسلوبٍ غير الأُسلوب الذي تعلّق به بالآخر، ومن ثَمَّ لا يصحّ استعمال أحدهما في موضع الآخر، كما هو شأن المترادفين؛ وذلك لأنَّ مخالفة العلقة الوضعية توجب الغلط في الاستعمال.

إلّا أنَّ هذا الرأي للشيخ الخراساني، ممّا لم يوافق عليه المحقّقون من بعده، وأجمعوا على أنَّ الفرق بين الاسم والحرف أعمق من أن يُنسب إلى العلقة الوضعيّة، مع ترادفهما في الموضوع له؛ وذلك لأنَّ هناك فرقاً جوهريّاً أساسيّاً بينهما، يجعلهما متباينين بالذات، ولكنّ المحقّقين اختلفوا فيما دون ذلك من التفاصيل.

فقد ذكر المحقّق الشيخ محمّد حسين الأصفهاني قدس سره[2]، في بيان وجه



(١) كفاية الأُصول للمحقّق الشيخ محمّد كاظم الخراساني، مع حاشية المشكيني ١: ١٥ (منه قدس سره).

(٢) نهاية الدراية ١: ٥١، بحث الوضع، تحقيق المعاني الحرفيّة.

الفرق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي - على ما نقل السيد المحقّق الخوئي في محاضراته[1] - أنَّ المعنى الحرفيَّ تعلّقيٌّ في ذاته، وأنَّ المعاني الأسميّة معانٍ مستقلّةٌ بذاتها، فالاستقلال وعدمه ذاتيٌّ في المعنيين.

وذكر في بيانه: أنَّ الموجودات الخارجيّة بين ما يكون موجوداً في نفسه وبين ما يكون موجوداً لا في نفسه. أمّا الموجود في نفسه، فهو ما كان له - بحسب التحليل العقلي - ماهيّة ووجود، كالجواهر، مثل: أفراد الإنسان والحيوان، والأعراض، مثل: القيام والقعود بما هو فعلٌ لك، وإنّما الفرق بين الجوهر والعرض من جهةٍ أُخرى، غير هذه الجهة المشتركة، هو أنَّ الجوهر قائمٌ بذاته غير محتاجٍ في وجوده إلى غيره، أمّا العرض فهو غير قائمٍ بذاته، بل يحتاج في وجوده إلى موضوعٍ يقوم فيه.

أمّا الموجود لا في نفسه، فيسمّى بالوجود الرابط، وهو وجود النسب، كنسبة القيام إلى زيدٍ في قولنا: زيدٌ قائم. ووجود النسب يقينيّ، فإنَّ ثبوت القيام لزيدٍ غير ثبوت القيام في نفسه؛ والدليل على هذه المغايرة أنّنا قد نستيقن بوجود زيدٍ خارجاً وبوجود القيام خارجاً، ولكن لا ندري أنَّ صفة القيام قائمةٌ بزيدٍ أو بشخصٍ آخر، فكلّ من وجود زيدٍ والقيام متيقّن، والنسبة مشكوكٌ فيها، ومن البديهي أنَّ المتيقّن لا يكون هو نفس المشكوك فيه؛ إذ لا يمكن اجتماع اليقين والشكّ في زمانٍ واحد، و[أن يكونا] متعلّقين بشيءٍ واحد.

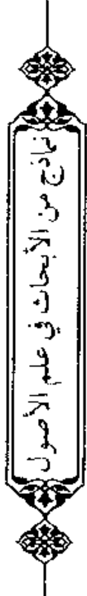
وإذا كانت الموجودات منقسمةً إلى أُمور مستقلّةٍ في وجودها، وإلى ما كان موجوداً لا في نفسه، أي: أنّه ربط بين أمرين، وليس موجوداً في نفسه -



(١) محاضرات في أُصول الفقه ١: ٦٠، في حقيقة الوضع.

وإلّا (أي: إذا كان الوجود الرابط موجوداً في نفسه) لاحتجنا إلى رابطٍ آخر ويتسلسل- فإذا كانت الموجودات منقسمةً إلى هذين القسمين، فحكمة الوضع، كما تقتضي أن توضع الألفاظ بإزاء المعاني الموجودة في أنفسها، كذلك تقتضي وضع الألفاظ لإفادة المعاني غير المستقلّة؛ لأنَّ كلا القسمين منها ممّا يحتاج إليه المتكلّمون في إبراز مقاصدهم والإعراب عن أفكارهم. ومن ثَمَّ كانت الألفاظ الموضوعة بإزاء المعاني المستقلّة، هي الأسماء. والألفاظ الموضوعة بإزاء المعاني الموجودة لا في أنفسها، هي الحروف، وإن كانت هذه المعاني الربطيّة غير مختصّة بالحروف، بل تعمّ كلّ النسب والهيئات.

أمّا الشيخ المحقّق النائيني، فخلاصة ما ذهب إليه - على ما في تقريراته للشيخ الكاظمي[1]، مع بعض التوضيح-: أنَّ معاني الحروف تختلف في هويّتها وحقيقتها عن معاني الأسماء، وتمتاز عنها امتيازاً كلّيّاً؛ وذلك لأنَّ معاني الأسماء يمكن لنا أن نتصوّرها في الذهن مستقلّة، مع قطع النظر عن استعمالها في الكلام، ومن هنا أطلق المحقّق النائيني عليها اسم «المعاني الإخطاريّة»، باعتبار أن ما يخطر في الذهن منها هو أمرٌ مستقلٌّ بذاته.



أمّا معاني الحروف فهي «معانٍ إيجاديّة»، بمعنى: أنّها تُوجد المعنى في اللفظ، فهي تتحقّق عند الاستعمال من دون أن يكون لها سبقُ تحقّقٍ قبله.

فالحروف وُضعت لإيجاد معنىً في الغير، على وجهٍ لا يكون ذلك الغير واجداً للمعنى من دون استعمال الحرف، كما يكون زيدٌ منادى، من دون قولك: يا زيد، وتكون النسبة بين ما يُوجده الحرف من المعنى وبين المعاني الاسميّة المتقرّرة في وعاء العقل المستقلّة في التصوّر، نسبة المصداق إلى

(١) [فوائد الأصول] الأمر الثالث ١: ١٧-١٨ (منهفَلَيَّرُّ).

المفهوم، أي: نسبة الفرد الخارجيّ إلى ما نحمل عنه من فكرةٍ في أذهاننا. فللنداء معنىً مفهومٌ مستقلٌ متصوّرٌ في الذهن متقرّرٌ عند العقل، وهو من هذه الجهة يكون معنىً اسمياً، وقد جُعل لفظة النداء بإزائه.

وأمّا النداء الحاصل من قولك: يا زيد، فهو إنّما يكون مصداقاً لذلك المفهوم، ويتوقّف تحقّقه على التلفّظ بقولك يا زيد؛ لأنّ مصداق النداء لا يوجد في الخارج ولا يكون زيدٌ منادى إلّا بعد التلفّظ بالنداء.

وهكذا الحال في سائر الحروف؛ حيث إنّها بأجمعها وُضعت لإيجاد المصاديق. فلفظة الابتداء مثلاً، وضعت بإزاء مفهوم الابتداء المستقلّ المتقرّر عند العقل، وأمّا لفظة (من) فلم توضع بإزاء ذلك المفهوم، بل وُضعت لإيجاد نسبةٍ ابتدائيّةٍ بين المتعلّقين، وهما طرفا الجملة، كما في نحو: خرجت من الدار، حيث ربط الحرف بين الخروج والدار بنسبةٍ ذات طابعٍ معيّن، هي النسبة الابتدائيّة.

وتلك النسبة الابتدائيّة التي توجدها لفظة (من)، إنّما توجد بنفس الاستعمال، ولا يمكن أن يكون لها سبق تحقّقٍ في عالم التصوّر، كما تتصوّر معاني الأسماء المستقلّة.

نعم، يمكن تصوّرها بتوسط المعاني الاسميّة، كأن يتصوّر الواضع النسبة الابتدائيّة القائمة بين الخروج والدار، وعن طريق تصوّر المعنى الحرفي بواسطة المفهوم الاسمي، يضع الواضع لفظة (من) للنسبة الابتدائيّة، و(إلى) للنسبة الانتهائيّة، وغيرها من الحروف لمداليلها المعروفة.

أمّا الوضع في الحروف عند المحقّق النائيني، فهو الوضع العامّ والموضوع له العامّ؛ وذلك بأن يكون كلٌّ من المعنى المتصوّر والمعنى الموضوع

له كلّيّاً. فإنّهقدس‌سره رغم كونه يرى أنَّ المعنى الحرفيَّ إيجاديٌّ، وأنّه لا يوجد إلّا عند الاستعمال، وأنَّه لا يمكن التعبير عنه إلّا بتوسّط المعاني الاسميّة، وكلّ هذه الأُمور مساوقةٌ لجزئيّة المعنى الحرفي، إلّا أنّه يرى أنّها لا تنافي كلّيّته، فإنَّ المراد من كلّيّة المعنى الحرفي هو أنَّ الذي يُوجد بـ (مِن) في جميع مواطن الاستعمالات معنىً واحدٌ بالهويّة، هو الذي لا يمكن تصوّره ولا التعبير عنه إلّا بتوسّط المعاني الاسميّة؛ وذلك لأنّه من المعلوم أنّنا لا نرى اختلافاً بين ما يوجد بـ (مِن) في جميع موارد استعمالاتها، في حين نرى اختلافاً بين ما يوجد بـ (مِن) وما يوجد بـ (إلى)؛ حيث إنَّ ما يوجد بـ (مِن) نسبةٌ ابتدائيّة، وما يوجد بـ (إلى) نسبةٌ انتهائية، وهذا بخلاف ما يوجد بـ (مِن) فإنّه معنىً واحدٌ في جميع الاستعمالات.

ولو كان المعنى الحرفي جزئيّاً، لكان بين ما يوجد بقولك: سرت من البصرة، مبايناً لما يوجد بقولك: سرت من الكوفة، كمباينة زيدٍ مع عمرو؛ بداهة تباين الجزئيّات بعضها مع بعض، وحيث نرى أنّه لا يكون هناك اختلافٌ وتباين في النسب الابتدائيّة التي توجدها لفظة (من) في جميع موارد الاستعمالات، فيعلم: أنَّ (من) موضوعةٌ للقدر الجامع بين ما يوجد في تلك الموارد. وبهذا يصحّ أن يكون الوضع في الحروف عامّاً، والموضوع له عامّاً أيضاً»[1].

ومن هذه النتيجة الأخيرة التي توصّل إليها الشيخ المحقّق النائينيقدس‌سره، نعرف أنّه يرى - على ما يظهر - أنَّ الوضع في الحروف عامّ والموضوع له خاصّ؛ وذلك بمقتضى قوله: إنَّ الحروف توضع للنسب بتوسّط المفاهيم

(١) فوائد الأُصول ١: ٢٦-٢٧ (منهقدس‌سره).

الاسميّة. رغم أنّنا قد عرفنا قبل برهة أنّه قدس سره أنكر هذا النوع من أنواع الوضع، واستدلّ على ذلك.

ولآراء المحقّق النائيني في المعنى الحرفي تفاصيل أُخرى، من أهمّها أنّه ينكر «الوجود الرابط»، الذي سبق أن عرفنا أنَّ الشيخ المحقّق الأصفهاني يقول به؛ لأنَّ الشيخ النائيني يرى أنَّ وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه، وليس غيره كما برهن عليه الشيخ الأصفهاني. إلّا أنّه لا مجال لذكر مثل هذه التفاصيل في هذا المقام.

أمّا مسلك سيّدنا الأُستاذ المحقّق الخوئي (أدام الله ظلّه) في تصوير المعنى الحرفي[1]، فإنَّ للحروف في رأيه قسمين رئيسيّين هما: الحروف التي تدخل على الأسماء المفردة، نحو: في الدار أو على الكرسي، والحروف التي تدخل على الجمل التركيبيّة، نحو: ليت الشباب يعود.

وخلاصة رأيه في الحروف التي تدخل على المفردات: أنّها ترد لتقييد الطبيعة المهملة الجامعة بين التقييد والإطلاق، وتضييقها؛ وذلك أنّنا قد عرفنا - فيما سبق- أنَّ السيّد الخوئي يرى أنَّ أسماء الأجناس - وهي الألفاظ الموضوعة لمعنىً كلّيٍّ ينطبق على كثيرين- موضوعةٌ لهذه الطبيعة المهملة الجامعة. وحيث إنَّ هذه الطبيعة مقسمٌ جامعٌ بين الإطلاق، والتقييد والإهمال بالمعنى المقسمي، فإنَّ أغراض المتكلّمين ومقاصدهم قد تتعلّق بتفهيم الطبيعة المهملة على إهمالها من دون لحاظٍ للتقييد أو الإطلاق، نحو: الصلاة واجبةٌ في

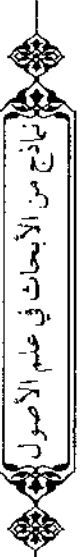
---

(١) محاضرات في أُصول الفقه ١: ٨٣-٨٨، الأمر الرابع في الوضع، أقسام الوضع، المقام الثاني في تصوّر اللّفظ، المعنى الحرفي، المختار في المعنى الحرفي.

الشريعة، أو الصوم واجبٌ في الشريعة[1].

وقد يتعلّق غرض التفهيم بحصّةٍ خاصّةٍ من الطبيعة، أي: بالطبيعة من حيث كونها مقيّدةً بقيدٍ معيّن، نحو: السجود لله تعالى واجب، والسجود لغيره حرام، فهنا لا يريد المتكلّم إثبات حكمٍ للطبيعي الجامع، وإلّا لزم التناقض؛ لأنّه كيف يمكن أن يكون الطبيعيُّ الواحد واجباً وحراماً، فكيف يمكن التعبير عن الطبيعة المقيّدة؟

وحيث إنَّ للطبيعة حصصاً غير متناهية، متعدّدةً بعدد القيود، يمكن أن ترد عليها، ووضْعُ لفظ خاصّ لكلِّ حصّةٍ حصّةٍ منها، غير ممكن؛ لاستحالة إحاطة الإنسان المتناهي باللامتناهي وإدراكه له.



ومن ثَمَّ لم يمكن التعبير عن حصص الطبيعة بلفظٍ خاصّ، ولم يوجد في اللغة من الوضع للطبيعة المقيّدة إلّا القليل، كاللطم الذي يستفاد منه الضرب باليد على الخدّ، فهو موضوعٌ لهذه الحصّة الخاصّة من طبيعيِّ الضرب.

ولكنّ أغلب حصص الطبيعة لم توضع بإزائها الألفاظ، ومن ثَمَّ احتجنا في التعبير عنها إلى لفظٍ مركّبٍ يدلّ عليها، هو عبارة عن اللفظ الموضوع للطبيعة مع بيان قيده إزاءه. وعليه فالتقييد خارجٌ عن الموضوع له، وإنّما يعبّر عنه بدالٍّ آخر غير نفس اللفظ.

والتقييد قد يكون بهيئة الإضافة، نحو: إكرام غلام زيد؛ فإنَّ الإضافة توجب تقييد المضاف بالمضاف إليه، وهذا لا يوجب مجازاً في الكلمة؛ لأنَّ

(١) وقد يتعلّق الغرض بتفهيم الطبيعة المطلقة، وأنَّ الطبيعة ساريةٌ إلى جميع الأفراد التي يكون الحكم ثابتاً لها، والإطلاق يستفاد من سكوت المتكلّم عن البيان وتماميّة مقدّمات الحكمة، وعليه كان خارجاً عن المعنى الموضوع له. انتهى (منه قدس سره).

اسم الجنس في المقام قد استعمل في الموضوع له، وهو الطبيعة المهملة، والتقييد إنَّما استفيد من هيئة الإضافة.

وقد يكون التقييد مستفاداً من التوصيف، نحو: جئني بماءٍ بارد، فيستفاد أنَّ المراد هو حصّةٌ خاصّةٌ من طبيعي الماء، فهذه الهيئة تدلّ على تخصيص الطبيعة من دون لزوم المجاز.

ولكن التقييد بالوصف والإضافة لا يفي بجميع ما يريد المتكلّم بيانه من الخصوصيّات والتقييدات، إذن نحتاج إلى وضعٍ آخر لإفادتها.

وهذا الوضع إمّا أن يكون بلفظٍ واحدٍ يدلّ على الطبيعة المقيّدة، كما عرفنا في كلمة اللطم، ولكنّه قليلٌ في اللغة، فاحتجنا في إفادة التقييد إلى أمرٍ آخر، وليس هو إلَّا الحروف.

فالحروف - كما يبدو بعد التأمّل- توجب تخصيص المعاني الموضوعة للطبيعة الجامعة بين الإطلاق والتقييد والإهمال، ونقلها إلى التقييد والتخصيص.

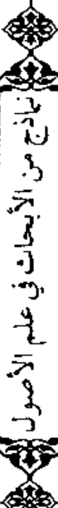
فإنَّ الحصّة الخاصّة من الضرب التي عبّرنا عنها بقولنا: ضرب زيد عمراً بيده، إنَّما استفدناها من الباء؛ لأنَّها دلّت على أنَّ آلة الضرب هي اليد.

إذن، الحرف يدلّ على تضييق المعنى الاسمي، لا بمعنى إحداث الضيق فيه، بل بمعنى أنّنا نستكشف من ورود الحرف في الكلام: أنَّ غرض المتكلّم هو تفهيم هذه الحصّة، أي: الطبيعة المقيّدة.

ومن هنا نعرف أنَّ الحروف التي تدخل على المفردات موضوعةٌ - بحسب التعهّد الوضعي- على أنَّ المتكلّم متى أراد تفهيم معنىً مقيّدٍ، أبرزه بلفظٍ خاصّ.

ثُمَّ يقول السيّد المحقّق الخوئي[1]: إنَّ هذا المعنى هو الذي يوافقه الذوق والوجدان، ولا نحتاج في إثباته إلى أكثر من الرجوع إلى وجداننا، عند الرجوع إلى الحروف عند استعمالاتها.

والمعنى الحرفي - بناءً على هذا المبنى- غير قابلٍ للتصوّر استقلالاً، أي: ليس له مفهومٌ مستقلٌّ قابلٌ للتصوّر بنفسه؛ لأنَّه عبارةٌ عن تقييد معنىً آخر، هو المعنى الاسمي، والتقييد إنَّما يتصوّر في ضمن المقيّد، والتقييد في نفسه غير قابلٍ للتصوّر، [وما هو قابلٌ للتصوّر ليس هو] إلَّا مفهوم التقييد، وهو معنىً اسميٌّ أجنبيٌّ عن الحروف. فلو لم نتصوّر القيام في الدار، فإنَّنا لا يمكننا تصوّر هذه الخصوصيّة المدلول عليها بـ (في) وإنَّما نتصوّرها في ضمن هذا المفهوم.



أمّا الحروف التي تدخل على الجمل، فهي على ما يرى السيّد المحقّق الخوئي[2]، على ثلاثة أقسام:

١. فقد تكون الحروف لا يراد بها مفهومٌ أبداً، وإنَّما بحسب التعهّد الوضعي، وُضعت لمجرّد الدلالة على أنَّ المتكلّم في مقام تنبيه المخاطب إلى أنَّه يريد الكلام معه، فهي مجرّد صوتٍ يُطلقه لهذا الغرض ولا تدلّ على أيّ معنى، وتسمّى حروف التنبيه، كالهاء.

كما أنَّ جملةً من الحروف قد وُضعت - بحسب التعهّد الوضعي-

---

(١) تقريرات في علم أُصول الفقه ١ : ٨١، الجهة الثامنة: دور الحروف في التحصيص والتقييد (مخطوط)، ومحاضرات في أُصول الفقه ١ : ٨٨، الأمر الرابع في الوضع، أقسام الوضع، المختار في المعنى الحرفي.

(٢) تقريرات في علم أُصول الفقه ١ : ٨٧، الجهة الثامنة: دور الحروف في التحصيص والتقييد.

للدلالة على أمرٍ آخر، كأن يقول في مقام التضجّر: وا.

٢. وقد تكون الحروف الداخلة على الجمل، لا تفيد معنىً آخر، غير ما يستفاد من نفس الجملة، فهذه الحروف ناظرةٌ إلى الجملة، وتدلّ على خصوصيّةٍ زائدةٍ عن نفس مدلول الجملة، فتدلّ على أنَّ المتكلّم قصد تأكيد المعنى أو تحقيقه، نحو: إنَّ زيداً قائم، فـ(إنَّ) في المقام لا تدلّ على أكثر من التأكيد، وأنَّ المتكلّم مصرٌّ على وقوع هذا الأمر، ونحو قد جاء زيد، فيدلّ على أنَّ المتكلّم في مقام بيان أنَّ هذا الأمر محقّق الوقوع.

٣. أمّا القسم الثالث من الحروف التي تدخل على الجمل، فهي التي تدخل على الجمل الخبريّة فتقلب معناها إلى الإنشائيّة، فتجعلها غير قابلةٍ للصدق والكذب، شأن الجمل الإنشائيّة، بعد أن كانت قابلةً لها، كما هو الحال في الجمل الخبريّة، ومدلول هذه الحروف أيضاً تابعٌ لمفهومٍ آخر، هو مفهوم الجملة، والموضوع له في هذه الحروف هو عين الموضوع له في بقيّة الجمل الإنشائيّة، نحو: ليت الشباب يعود يوماً، ولعلّني آتيك غداً.

أمّا الوضع في الحروف، فيرى السيّد الخوئي[1]: أنّه لا يمكن أن تكون الحروف موضوعةً بالوضع العامّ والموضوع له العامّ؛ لأنّه يستلزم تصوّرُ جامعٍ بين النسب والمعاني الحرفيّة، ووضع اللفظ إزاءه، كالوضع لمطلق النسبة الحرفيّة الابتدائيّة، وهذا لا يمكن، وإلّا لانقلب المعنى الحرفي معنىً اسميّاً، فإنَّ هذا الجامع ليس إلّا مفهوم الخصوصيّة والتقييد، ومفهوم إظهار التمنّي والترجي، وأمثالها من المعاني الاسميّة.

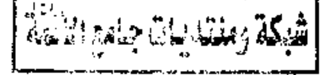
---

(١) محاضرات في أُصول الفقه ١: ٩١-٩٢، الأمر الرابع في الوضع، أقسام الوضع، المعنى الحرفي، المقام الثاني: كون الوضع في الحروف عامّاً ... .

ونحن نقطع - جزماً- بأنَّ الحروف لم توضع لهذه المعاني، فإنَّ (ليت) و(التمنّي) ليسا مترادفين، كما أنَّ (مِن) والخصوصيّة الابتدائيّة ليسا مترادفين أيضاً.

كما أنَّ الوضع في الحروف لا يمكن أن يكون خاصّاً والموضوع له خاصٌّ أيضاً، بأن يتصوّر الواضع كلّ نسبةٍ نسبةٍ من النسب الحرفيّة، ويضع اللفظ إزاءها؛ وذلك لعدم تناهي النسب.

إذن: انحصر الرأي في القسم الثالث، بمعنى: أن يكون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً، بمعنى: أنَّ الواضع يتعهّد بأنَّه متى أراد تضييق مفهومٍ اسميٍّ تضييقاً ظرفيّاً، أتى بكلمة (في)، أو تضييقاً ابتدائيّاً، أتى بكلمة (من)؛ وذلك بتصوّر معنىً اسميٍّ جامعٍ يدلّ على المعنى الحرفي، ووضع اللفظ لا بإزاء هذا الجامع، بل بإزاء مصاديق النسبة الحرفيّة، من حيث كونها نسباً ربطيّةً في الكلام.



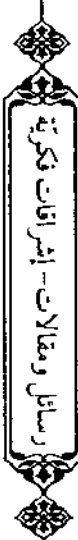
(٤)

مداليل الأفعال عند المحقق النائيني قُدِّسَ سِرُّه

في أثناء تعرّض الشيخ المحقّق النائيني لحقيقة المعنى الحرفي، تعـرّض إلى البحث حول مـداليل الأفعـال. وحيـث إنّنـا قـد عرفنـا في البحـث السابق رأيه قُدِّسَ سِرُّه في المعنى الحرفي، فلا بأس من التعرّف على رأيه في الأفعال؛ فإنّـه قـد أفاد ضمناً أُموراً لغويّةً قيّمة، ينبغي للإنسان المفكّر أن يطّلع عليها.

ولعلّنا لا ننسى ما ذكرناه في البحث السابق، مـن أنّـه قُدِّسَ سِرُّه ذهـب إلى أنّ الفرق بين معاني الأسماء ومعاني الحروف: أنّ معاني الأسـماء مـستقلّةٌ بـذاتها، قابلةٌ للتصوّر في الذهن وحدها بدون حاجةٍ إلى ضمّ شيءٍ آخـر إليهـا، وقـد اصطلح على هـذا النـوع مـن المعـاني التـي تتّـصف بالاسـتقلال بــ «المعـاني الإخطاريّة»؛ باعتبار أنّها تخطر في الذهن بشكلٍ مستقلّ.

أمّا معاني الحروف، فهي معانٍ غير مستقلّة بذاتها، وغير قابلـةٍ للتـصوّر في الذهن وحدها؛ لأنّها عبـارةٌ عـن النـسب والـروابط بـين المعـاني المـستقلّة للأسماء، والنسب لا توجد إلّا في ضمن الاستعمال في الكلام ولـيس لهـا قبـل الاستعمال وجودٌ مستقلٌّ يمكن تصوّره في الذهن، ومن ثَـمَّ لا يمكـن التعبـير عنها إلّا بما يدلّ عليها من المعاني الاسميّة، كمفهوم النسبة الابتدائيّة - مـثلاً - في التعبير عمّا توجده (من) الابتدائيّة من المعنى عند دخولهـا في الكـلام. وقـد



اصطلح قدّس سرّه على هذا النوع من المعاني بـ «المعاني الإيجاديّة»؛ باعتبار أنّها توجِد معنىً في اللفظ لم يكن قبل دخولها عليه.

ولا يفوتنا أنَّ المعاني الحرفيّة، كما تشمل الحروف، تشمل أيضاً الهيئات، كهيئة الإضافة الحاصلة من إضافة المضاف إلى المضاف إليه، وهيئة التوصيف الحاصلة من إضافة الوصف لموصوفه، وهيئة المشتقّات الحاصلة من صياغة اللفظ على وزن فاعلٍ أو مفعولٍ مثلاً، كما تشمل مداليل أسماء الإشارة وأسماء الموصول.

وقد استشهد الشيخ المحقّق النائيني[1]، على ما ذهب إليه في حقيقة المعنى الحرفي، بما ورد عن الإمام أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام، من أنَّ: «**الاسم ما أنبأ عن المسمّى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى، والحرف ما أوجد معنىً في غيره**»[2].

وشرع أوّلاً ببيان وجه الدلالة لهذه الرواية على رأيه، في كلٍّ من الأسماء والحروف. وبعد أن فرغ من ذلك، عرّج على البحث حول مداليل الأفعال، بمناسبة تعرّض الرواية لذكر تعريف الفعل.

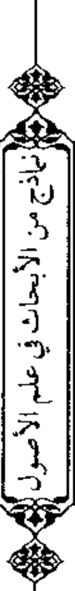
وينبغي قبل التعرّض لتفاصيل قوله، من ذكر مقدّمة اعتبرها الشيخ النائيني أصلاً مفهوماً، ومفروغاً عنه في كلامه.

وخلاصة المقدّمة هي أنَّ: كلّ لفظٍ في اللّغة له مادّةٌ وله هيئة، فالهيئة عبارةٌ عن الصيغة الحاصلة للّفظ من شكل ترتيب حروفه مع الحركات الطارئة عليها، وذلك كهيئة فاعلٍ وهيئة مفعول.

---

(١) راجع فوائد الأُصول ١: ٥٠-٥١، المبحث الأوّل في الوضع، الأمر الرابع.

(٢) الفصول المختارة (للمفيد): ٩١، في معنى النحو والواضع له، ومناقب آل أبي طالب ١: ٣٢٥، فصل في المسابقة بالعلم.



وأمّا المادّة فهي عبارةٌ عن نفس الحروف مع تجريدها، في التصوّر من الشكل والصيغة التي تتّصف بها. وكلّ من المادّة والهيئة وحدها مجرّدةٌ في التصوّر عن صاحبتها، غير قابلةٍ للنطق؛ بداهةَ عدم إمكان نطق الصيغة بدون الحروف أو الحروف بدون الصيغة.

إذا عرفت ذلك، فينبغي أن تعلم: أنَّ المادّة قد توضع في اللغة وضعاً مستقلاً، فتدلّ على معنىً لغويٍّ معيّن، كما أنَّ الهيئة قد توضع في اللغة أيضاً بوضعٍ مستقلٍّ فتدلّ على معنىً معيّن.

وعليه، فإنّنا إذا استعرضنا كلمات اللغة من حيث هيئاتها وموادّها، نجدها تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

[الأوّل]: فإمّا أن تكون مادّة الكلمة موضوعةً دون هيئتها، وهي سائر الكلمات غير المشتقّات والأفعال والحروف، نحو: كتاب وحائط وكرسي. فإنَّ الدالّ على المعنى في هذه الكلمات هي المادّة، وأمّا الهيئة فهي مهملة، وإنّما جيء بها لعدم إمكان تلفّظ المادّة مستقلّةً، وهذا القسم هو ما عبّروا عنه بأنّه موضوعٌ مادّةً وهيئةً بوضعٍ واحد.

[الثاني]: وإمّا أن تكون الكلمة موضوعة الهيئة مهملة المادّة، كالحروف، فإنَّ المقصود الرئيسي من الحرف هو إيجاده هيئة الربط بين المعنيين المستقلّين، وأمّا مادّته فلا اعتبار بها، وإنّما جيء بها لمجرّد التوصّل إلى الهيئة.

وهذا هو معنى ما عرفناه من أنَّ المعنى الحرفي يشمل الحروف ويشمل الهيئات؛ فإنَّ الحروف عبارةٌ عن هيئاتٍ تقمّصت ثوباً معيّناً للضرورة.

[الثالث]: وإمّا أن تكون الكلمة موضوعةً بمادّتها وهيئتها، أي: أنَّ لكلٍّ منهما وضعاً مستقلاً ومعنىً معيّناً، ويكون اللفظ دالاً على معنىً مركّبٍ من

مجموعهما؛ وذلك لأنَّ المادّة الموضوعة، حيث إنّها لا يمكن أن تتلفّظ إلّا ضمن هيئة مّا، فهي عبارةٌ عن مادةٍ خام، تظهر في هيئاتٍ مختلفة، تكتسب في كلٍّ منها ظلاً معيّناً من المعنى، فتقول: جلس يجلس اجلس وجالس ومجلس، كما أنَّ الهيئة الموضوعة، حيث لا يمكن تلفّظها مستقلّةً، فهي تظهر ضمن موادّ مختلفةٍ، فتقول: جالس وقارئ ونائم، وتقول: مضروب ومأكول ومكسور. وهذا هو ما قصده المحقّق النائيني قدس سره؛ حيث شبّه النسبة بين الهيئة والمادّة بالنسبة بين الصورة النوعيّة للموجودات وبين موادّها على ما سيأتي توضيحه.

إذا عرفت هذه المقدّمة نقول: إنَّ الشيخ المحقّق النائيني قدس سره، ذكر أنَّ الفعل حقيقةٌ ثالثةٌ متوسّطةٌ بين الاسم والحرف؛ وذلك لأنَّ الفعل من الكلمات التي قد وُضعت كلٌّ من مادّتها وهيئتها بأوضاع مختلفة.

فالفعل بمادّته معنىً اسميٌّ إخطاريّ، قابلٌ للتصوّر في نفسه، وهو بهيئته معنىً حرفيٌّ إيجاديٌّ غير قابلٍ للتصوّر مستقلاً، وبهذا كان للفعل حظٌّ من الاسم وحظٌّ من الحرف.

ولأجل توضيح مرامه، تعرّض قدس سره لبحثين حول الأفعال، فقد تساءل عن الفارق بين الفعل وبين سائر المشتقّات، مع أنَّ كلاً منهما مركّبٌ من مادّةٍ وهيئةٍ موضوعتين بوضعين مختلفين.

وتساءل ثانياً عن معنى الحركة التي وردت في تعريف الفعل في الرواية السابقة.

أمّا في «البحث الأوّل»، فقد ذهب قدس سره[1] إلى أنَّ مبدأ الاشتقاق الذي تُشتقّ منه الأفعال وسائر المشتقّات، هو المادّة غير القابلة للنظق السارية في

(١) فوائد الأُصول ١: ٥١، ٥٤، المبحث الثاني في الوضع، الأمر الرابع.

جميع هذه الهيئات من أفعالٍ ومصادر ومشتقّات أُخرى؛ لأنّه لا يمكن أن يكون هو المصدر ولا اسم المصدر[1]، كما قال النحويّون[2]، بداهة أنَّ كلاً منهما قد أخذ خصوصيّةً خاصّةً واكتسب هيئةً معيّنةً تدلّ على معنىً معيّن، هو ملاحظة العرض بما هو عرضٌ في المصادر، أي: لحاظ الفعل الحادث بصفته فعلاً حادثاً يقوم بشيءٍ معيّن، وملاحظة العرض بما هو شيءٌ من الأشياء في أسماء المصادر، بأن يطلق الاسم على الفعل الحادث كما يطلق على الكتاب والكرسي مثلاً.

وكلّ من هذين الخصوصيّتين مباينةٌ للخصوصيّات المأخوذة في سائر المشتقّات؛ لوضوح أنَّ المشتقّ وإن كان يشترك في مادّته مع صاحبه المشتقّ الآخر، كاشتراك جالس ومجلس في المادّة، إلّا أنَّ المشتقّ بصفته مركّباً من مادّة وهيئة مباينٌ لأيّ مشتقٍّ آخر وليس بينهما جهة اشتراك، وما كان هذا شأنه لا يعقل أن يكون أصلاً لاشتقاق المشتقّات.

إذن، فلا يعقل أن تكون المشتقّات بخصوصيّاتها مادّة، أي: أصلاً اشتقاقيّاً لبعضها البعض؛ وذلك لأنَّ الأصل الاشتقاقي ينبغي أن يكون عنصراً محايداً بين جميع خصوصيّات المشتقّات، ومأخوذاً بنحو اللابشرط

(١) راجع تفصيل ذلك في نتائج الفكر في النحو (للسهيلي): ٥٣-٥٦، فصل في اشتقاق الفعل من المصدر، وأسرار العربيّة: ١٠٣-١٠٥، الباب الثالث والعشرون: باب المصدر.

(٢) أي: لا يمكن أن يكون مبدأ الاشتقاق المصدر أو اسم المصدر، بل لابدَّ من أن يكون مبدأ الاشتقاق أمراً معرّى عن الهيئة قابلاً لعروض كلّ هيئةٍ عليه، كالضاد والراء والباء في (ضرب).

بالنسبة إليها، أي: غير مشترط الاندماج بإحداها. وليس ذلك إلّا المادّة المعرّاة عن الهيئة، التي لا يمكن تلفّظها؛ وذلك لأنّها ساريةٌ في جميع المشتقّات وقابلـةٌ لعروض سائر الهيئات عليها.

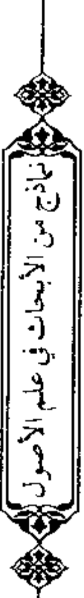
وقال قدس سره عن هذه المادّة[1]: إنّها غير متحصّلةٍ في ذاتها ولا استقلال لها بنفسها، وإنّما يعرضها التحصّل بإضافة الهيئات إليها؛ وذلك باعتبار ما عرفنا من أنّ المادّة غير قابلة النطق بدون هيئة.

وقد شبّه نسبة المادّة إلى الهيئة بنسبة الصور النوعيّة للموجودات إلى موادّها، فإنّ للكون المادّي قدراً مشتركاً هو المادّة، مجرّدة في الذهن عن أيّ هيئةٍ أو صورة، وهذه المادّة تكتسب الوجود والتحصّل باقترانها بالصورة النوعيّة، أي: الصورة العامّة التي يتّصف بها كلّ نوعٍ من أنواع المخلوقات، فإذا اقترنت المادّة بالصورة النوعيّة كان الإنسان إنساناً والحيوان حيواناً والنبات نباتاً، إلى آخر ما في الكون من الموجودات المادّيّة. فكذلك هذه المادّة اللفظيّة تكتسب التحصّل وتكون لفظاً مستقلاً إذا اقترنت بالهيئة.

ثُمَّ قال الشيخ المحقّق النائيني[2]: إنَّ هذه المادّة التي تكتسب التحصّل باقترانها بالهيئة، يكون لها مع كلِّ هيئةٍ معنىً مستقلٌّ غير ما لها مع الهيئة الأُخرى، فإنّها تارةً تلحظ عند عروض الهيئة لها، بما هي شيءٌ من الأشياء، فتسمّى باسم المصدر، وأُخرى تلحظ بخصوصيّة كونها عرضاً فيكون مصدراً، وثالثةً بما هي متّحدةٌ مع الذات، فتكون مشتقّاً اسميّاً، بنحو من أنحاء الاشتقاق. ومعنى كونها متّحدةً مع الذات، هو: أنَّ المشتقّ يدلّ

(١) راجع فوائد الأُصول ١: ٥١-٥٤، المبحث الثاني في الوضع، الأمر الرابع.

(٢) راجع فوائد الأُصول ١: ٥١-٥٤، المبحث الثاني في الوضع، الأمر الرابع.



بالتحليل العقليّ على ذاتٍ متلبّسةٍ بمبدأ، أي: بفعلٍ حادث، بنحوٍ من أنحاء التلبّس، كدلالة اسم الفاعل، نحو «جالس» على شخصٍ متلبّس بالجلوس تلبّس الفاعل بفعله، ولكن حيث ذهب المحقّقون إلى بساطة معنى المشتقّ ووحدة معناه[1]، أشار الشيخ النائيني إلى اتّحاد المبدأ مع الذات إشارةً إلى ذلك.

ولعلّنا نوفّق إلى التعرّض إلى مبحث المشتقّ في علم الأُصول، في بحثٍ قادم إن شاء الله تعالى؛ فإنّه من مهمّات مباحث الألفاظ.

ونحن نرى الشيخ النائيني ينسب ما تكتسبه المادّة من عروض الهيئات عليها من المعنى إلى المادّة نفسها؛ حيث يقول[2]: إنّما هي التي تلحظ كشيءٍ من الأشياء في اسم المصدر، وكعرضٍ في المصدر، مع أنَّ اكتساب المادّة لذلك كان باعتبار وضع الهيئة المقترنة بها بوضعٍ آخر يدلّ على هذه الخصوصيّة من المعنى.

ولعلّ ذلك باعتبار أنَّ المادّة نفسها تكتسب نفس المعنى الذي للهيئة عند اقترانها بها؛ وذلك لمدى اتّحادهما وامتزاجهما عند التلفّظ.

ثُمَّ قال الشيخ النائيني[3]: إنَّه في كلِّ صورةٍ من الصور السابقة للمشتقّات الحاصلة بعروض الهيئة على المادّة، كالمصدر واسم المصدر وأسماء الفاعلين والمفعولين، يكون المشتقّ قابلاً لأن [يكون] طرفاً للنسبة بالحكم عليه أو به، كأن يكون مسنداً أو مسنداً إليه، نحو رأيت السارق أو الجالس،

(١) نفس المصدر.

(٢) نفس المصدر.

(٣) راجع فوائد الأُصول ١: ٥١-٥٤، المبحث الثاني في الوضع، الأمر الرابع.

ونحو الجالس هناك ذكيّ، أو السارق شخص مجرم.

ثُمَّ قالقدس سره[1]: إنَّ المادّة تارةً رابعةً تكون متحصّلةً من جهة الإسناد فقط، أي: أنَّ المشتقّ الحاصل من تركيب الهيئة مع المادّة غير قابلٍ إلّا بأن يكون مسنداً دون أن يكون مسنداً إليه.

وبهذه الملاحظة تكون المادّة مادّةً للأفعال. فالأفعال بالدقّة، تكون واسطةً في التحصّل بين الحروف والأسماء؛ فإنَّ المعاني الحرفيّة - أي: الهيئات من جهة عدم استقلاليّتها- غير قابلةٍ للتحصّل في نفسها، والأسماء - أي: الموادّ- قابلةٌ له مطلقاً، وأمّا الأفعال فهي قابلةٌ له من جهة الإسناد فقط.

والذي ينبغي أن يُلاحظ في المقام: أنَّ هناك بعض الخلط في جعل هذا القسم الرابع، قسماً في مقابل الأقسام الثلاثة الأُولى للمشتقّات، تارةً باعتبار الخصوصيّة التي تكتسبها المادّة عند اقترانها بالهيئة، فتكون في المصدر على شكلٍ معيّن، وفي اسم المصدر على شكلٍ آخر، وفي المشتقّات الأُخرى على شكلٍ ثالث، وفي الأفعال على شكلٍ رابع. أو أنَّ هذا القسم الرابع هو قسم في مقابل مجموع تلك الأقسام، باعتبار أنَّ الأخير متحصّلٌ من جهة الإسناد فقط، في حين إنَّ تلك الأقسام جميعاً قابلةٌ لأن تكون طرفاً للحكم بها أو عليها.

ولقد كان خيراً للبحث - فيما يبدو لي- أن يستمرّقدس سره في التقسيم على نفس أُسلوب التقسيم في الثلاثة الأُولى؛ فإنَّ للأفعال هيئاتٍ خاصّةً تدلّ إمّا على وقوع الفعل في الزمان الماضي أو الحاضر والمستقبل، أو تدلّ على طلب الفعل، وعليه فإذا اقترنت المادّة بهيئة الماضي، كانت فعلاً ماضياً، وإذا اقترنت

(١) نفس المصدر.

بهيئة المضارع، كانت مضارعاً، أو بهيئة الطلب، كانت أمراً.

فشأن الفعل في ذلك شأن سائر المشتقّات، وإنَّما يفترق معها بالخصوصيّة التي تدلّ عليها الهيئة، فافتراق الفعل الماضي - مثلاً- عن المصدر كافتراق المصدر عن اسم الفاعل.

أمّا عدم إمكان جعل الفعل مسنداً إليه، فهو أمرٌ أجنبيٌّ عن سلسلة هذا التقسيم، ناشئٌ عن أُسلوب المعنى الذي وُضعت له هيئة الأفعال؛ فإنَّ الأفعال باعتبار دلالتها على الزمان تكون ظرفاً للحوادث والأشياء، والظرف لا يُسند إليه مظروفُه ولا ظرفٌ مشابه، فإنَّ الذي يكون مسنداً إليه: ما يدلّ على أشياء متقرّرةٍ ذات استقلالٍ دون الظروف؛ لعدم حصول معنىً معقولٍ من ذلك. وإنَّما يُسند الفعل إذا قصد لفظه، أي: إذا لوحظ ككلمة من الكلمات، كأن تقول: جاء فعلٌ ماضٍ، مثلاً.

وغاية الفرق بين الظرف بالمعنى النحوي كيوم وساعة وشهر، وبين الأفعال: أنَّ الأفعال تدلّ على الزمان بما هي ماهيّةٌ متصرّمةٌ غير قارّة الذات، فتدلّ على حدوث التجدّد في المظروف، ومثل ذلك المعنى لا يعقل الإسناد إليه، في حين لوحظ الزمان كوحدةٍ معيّنةٍ وكشيءٍ من الأشياء، كما لوحظ الكتاب والكرسي، ووضع اللفظ إزاءها، ولهذا يمكن في الظروف النحويّة إسناد بعض الصفات المناسبة إليها، نحو: اليوم طويلٌ مع الحزن، وقصيرٌ عند الفرح. ولكن رغم ذلك، لا يمكن أن يُسند إليه مظروفه، ولا يسند إلى مظروفه، فلا يمكن أن يقال: اليوم إنسان، ولا الإنسان يوم؛ لعدم الحصول على معنىً معقول من ذلك.



ومن ثَمَّ كانت صحّة الإسناد في الأفعال، منحصرةً فيما إذا كان المسند

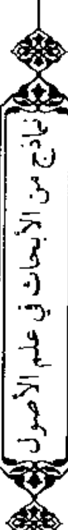
إليه فاعلاً دون ما إذا كان خبراً؛ لأنَّ الفعل لابدَّ من إسناده إلى الفاعل، دون الخبر، إلَّا إذا قصد لفظه، كما سبق.

أمّا البحث الثاني، فقد تعرّض فيه الشيخ النائيني إلى معنى الحركة التي أُخذت في تعريف الفعل في الرواية المنسوبة إلى أمير المؤمنين عليه أفضل الصلاة والسلام.

وقد ذهب الشيخ النائيني قدس سره[1] إلى أنَّ المراد من الحركة هو الخروج من العدم إلى الفعليّة، ومراده من ذلك هو: أنَّ المادّة قبل طروّ الهيئة عليها أمرٌ عدميٌّ لا وجود له، إلّا أنَّ لها القوّة والقابليّة على الاستقلال والتحصّل عند عروض الهيئة عليها، فالفعل هو نتاج حركة المادّة من القوّة إلى الفعليّة، ومن العدم إلى الوجود عن طريق عروض الهيئة عليها واقترانها بها.

وذكر في بيان ذلك أنَّ المواد اسميّةٌ إخطاريّةٌ قابلةٌ للتصوّر في الذهن مستقلّة، إلَّا أنّها لا تتحصّل ولا تكون فعليّةً إلَّا باقترانها بالهيئة، أمّا الهيئات فهي معانٍ حرفيّة، غير قابلةٍ للتصوّر بنفسها، وإنّما هي إيجاديّة المعنى، بمعنى: أنّها توجد معنىً في غيرها، والغير هنا هو المادّة بالطبع.

فالأفعال عبارةٌ عن اقتران المادّة الاسميّة بالهيئة الحرفيّة، ومن هنا لم تكن المادّة مستقلّةً إلَّا بعروض الهيئة عليها، وبهذا تفترق الأفعال عن الأسماء غير المشتقّات، فإنّها مستقلّات في حدّ أنفسها ولا تحتاج إلى طروّ هيئةٍ عليها تنقلها من القوّة إلى الفعلية، وهو يعني ما سبق أن أسلفناه في المقدّمة، من أنَّ الأسماء غير المشتقّات قد وُضعت موادّها وهيئاتها وضعاً واحداً. والأفعال بذلك تفترق أيضاً عن المشتقّات؛ لأنَّ المشتقّات وإن كانت هيئاتها موضوعةً



(١) أُنظر: فوائد الأُصول ١: ٥٣، المبحث الثاني في الوضع، الأمر الرابع.

بوضعٍ آخر، إلّا أنَّ تلك الهيئات تفيد معاني اسمّيةً غير نسبيّة، بمعنى مجموع لفظ المشتقّ المكوّن من مادّةٍ وهيئةٍ إلّا على معنىً واحدٍ بسيط مجرّد في عالم العقل، والمحقّق النائيني يشير بذلك إلى ما يذهب إليه المحقّقون[1]، من أنَّ معنى المشتقّ معنىً بسيطٌ، لا تعدّدَ فيه، كما ربّما نستطيع أن نوضّحه لك عند التعرّض لبحث المشتقّ في علم الأُصول يوماً مّا.

والأفعال أيضاً تفترق بنفس ذلك عن الحروف؛ فإنَّ الأفعال مكوّنةٌ من مادّةٍ وهيئة، أمّا الحروف فهي عبارةٌ عن هيئاتٍ تقمّصت لفظاً معيّناً، ومن هنا كانت مادّتها مهملةً عن المعنى، وإنّما أُتي بها توصّلاً إلى النطق بالهيئة الحرفيّة، ونفس هذا أيضاً ممّا سبق أن أسلفناه في المقدّمة.

إذن يصحّ أن يُقال: إنَّ الأفعال تعطي الذهن معاني مستقلّة، بلحاظ حركتها وخروجها عن قابليّة الاستقلال إلى الفعليّة، من جهة عروض الهيئة عليها. وهي بهذا أيضاً تفترق عن أسماء الإشارة، وأسماء الأفعال من الأسماء التي أُشرب فيها معاني الحروف؛ لأنّها غير مشتملةٍ على مادّةٍ وهيئةٍ موضوعتين بوضعين حتّى تخرج المادّة إلى الفعليّة بعروض الهيئة عليها، وإنّما وضع لفظها بهيئته ومادّته وضعاً واحداً، كما سبق في الأسماء غير المشتقّات.

ولا يفوتنا في نهاية المطاف أن نشير إلى أنَّ السيّد المحقّق الخوئي، أشار في تعليقه على هذا المسلك للمحقّق النائيني: أنَّ ما ذكره قدس سره في تحقيق خروج مادّة الأفعال من قابليّة الاستقلال إلى الفعليّة بعروض الهيئة عليها، وإن كان معنىً دقيقاً إلّا أنّه لا يمكن أن يكون هو المراد من الرواية؛ فإنَّ مدلول الرواية

---

(١) راجع كفاية الأُصول: ٥١، الأمر الثامن: في المشتقّ، وأجود التقريرات ١: ٦٣، الأمر الثامن: في المشتقّ، المقدّمة السادسة: في تعيين مبدأ الاشتقاق.

هو أنَّ الفعل ينبئ عن حركة المسمّى، ومن الواضح أنَّ الحركة التي ذكرها المحقّق النائيني توجب تقوّم ماهيّة الفعل وتحقّقه في الخارج، لا أنّها مدلولةٌ له[1]، فإنَّ المدلول له بنصّ الرواية هو حركة المسمّى لا حركة الفعل نفسه، من القوّة إلى الفعليّة.

ولا بأس أن نطّلع بالمناسبة على ما قاله الشيخ المحقّق الخراساني في مداليل الأفعال باختصار.

فقد نفى ﭬ أن تكون الأفعال دالّةً على الزمان؛ وذلك لأنَّ فعل الأمر إنَّما يدلّ على طلب الفعل، وليس له دلالةٌ على الزمان، غاية الأمر أنَّ إنشاء الأمر حاليٌّ وامتثاله استقباليّ، وهذا أمرٌ خارجٌ عن مدلول نفس اللفظ.

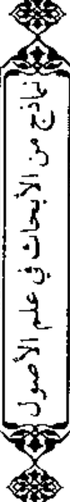
ثُمَّ قال ﭬ[2]: إنَّنا يمكن أن ننفي أيضاً دلالة الفعل الماضي والمضارع على الزمان، إلَّا إذا أُسندت إلى الزمانيّات، أي: إلى أمرٍ من شأنه أن يتحدّد بمرور الزمن؛ وذلك لأنّنا إذا قلنا بأنَّ الزمن من جملة مدلول الفعل، لزمنا القول بالمجاز والتجريد عند إسناد الأفعال إلى المجرّدات وإلى نفس الزمان، فإنَّ المجرّدات مستغنيةٌ عن الزمان؛ لأنَّ الزمان إنَّما هو من شؤون العالم المادّي، وكذلك الزمان نفسه، فإنَّه لا يمكن أن يكون محدّداً بزمان وإلَّا لاحتاج إلى زمانٍ يحدّده، ولاحتاج الزمان الآخر إلى زمانٍ ثالثٍ، ويتسلسل إلى ما لا نهاية، وهو محال، في حين إنَّنا قد نسند الأفعال إلى المجرّدات نحو: ﴿وَكَانَ

---

(١) راجع تقريرات الشيخ المحقّق النائيني لكلٍّ من السيّد المحقّق الخوئي، المسمّاة بأجود التقريرات ١: ٢٢-٢٥، والشيخ محمّد علي الكاظمي، المسمّاة بفوائد الأُصول: ٢٢-٢٤ (منه ﭬ).

(٢) كفاية الأُصول: ٤٠-٤١، الأمر الثالث عشر: المشتقّ، عدم دلالة الفعل على الزمان.





اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[1]، وإلى الزمان نفسه نحو: (كان أمس يوماً ممتعاً)، ونحن لا نحسّ بذوقنا اللغوي، أنَّ في هذه الاستعمالات عنايةً أو مجازاً أو تجريداً، والمقصود من التجريد هو سلخ الفعل وتجريده عن مدلوله الزماني المفترض عند استعماله مع غير الزمانيّات.

ثُمَّ ذكرقدس سره[2] تأييداً لما ذهب إليه، أنَّ المستقبل والماضي والحاضر، أُمور نسبيّة، فكما يكون أمس وغد ماضياً ومستقبلاً بالنسبة إلى الزمان، يكون يوم الجمعة والأحد الماضيين ماضياً ومستقبلاً ليوم السبت الذي يقع بينهما، في حين إنَّ كلاً من الأزمنة الثلاثة ماضيةٌ بالنسبة إلى الحال الحاضر. وكذلك الشأن في المستقبل، فإنَّ يوم الجمعة القادم ماضٍ بالنسبة إلى السبت، والأحد مستقبلٌ بالنسبة إليه.

وكأنَّ وجه تأييد هذا الأمر لمذهبه في نفي دلالة الأفعال على الزمان، أنَّ الأفعال لو كانت دالّةً على الزمان لكانت دالّةً على الماضي والمستقبل بالنسبة إلى الحال الحاضر؛ لأنَّهما الفرد الحقيقي للمضيّ والاستقبال لا إلى الماضي والمستقبل أيضاً؛ فإنَّهما فردٌ مجازيٌّ لهذين المفهومين.

ولكنّهقدس سره أشار إلى ضعف هذا التأييد، مدلاً بذلك على أنَّ دلالة الأفعال على الزمان النسبي، لا يخرج بها عن دلالتها على الزمان، كما أنَّ النسبيّة في المضيّ والاستقبال لا تعني المجاز في الأفعال المستعملة فيهما؛ فإنَّهما فردان حقيقيّان من هذين المفهومين، غاية الأمر أنَّهما إنَّما يصدقان بالنسبة إلى غير الحاضر[3].

---

(١) سورة النساء، الآية: ١٣٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) أُنظر: كفاية الأُصول للشيخ المحقّق ملا محمّد كاظم الخراساني، حاشية المشكيني: ٦١ (منهقدس سره).

ولكنّه قدس سره لما رأى أنّ عدم دلالة الفعل المضارع والماضي على الزمان، إذا أُسندا إلى الزمانيّات، مكابرةٌ للوجدان، قال: لا يبعد أن يكون لكلٍّ من الماضي والمضارع بحسب المعنى خصوصيّةٌ أُخرى، غير الدلالة الوضعيّة، موجبةٌ لدلالتهما على المضي والاستقبال الزمانيّين النسبيّين. ولكنّه لم يصرّح بمدلول هذه الخصوصيّة، ولعلّه أراد تحويل الإنسان إلى وجدانه في إدراك معنى الزمان من هذين الفعلين.

(٥)

الجمل الخبرية والإنشائية

كان ممّا رتّبه الشيخ المحقّق الخراساني على مذهبه في المعنى الحرفي هو: أنَّ الفرق بين الجمل الخبريّة والجمل الإنشائيّة، ناشئ من نفس السبب الذي نشأ منه الفرق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي.

وذلك أنّه رأى[1] أنَّ الفرق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي ناشئ من الاختلاف في «العلقة الوضعيّة» مع اتّحادهما في المعنى وترادفهما في الوضع؛ وذلك لأنَّ الحرف والاسم وإن كانا مترادفين إلّا أنَّ الاسم وُضِعَ لكي يستعمله المتكلّم إذا قصد التعبير عن معنىً مستقلٍّ في التصوّر، غير محتاجٍ في تصوّره إلى معنىً آخر يضمّ إليه، أمّا الحرف فقد وُضِعَ لكي يستعمله المتكلّم إذا قصد التعبير عن نفس المعنى، لكن بشكلٍ غير مستقلٍّ بنفسه، بل محتاجٍ في تصوّره إلى تصوّر معانٍ أُخر، وهذا هو معنى اختلافهما في العلقة الوضعيّة.

فهو يرى مثلاً أنَّ (مِن) الابتدائيّة وكلمة الابتداء مترادفتان في المعنى الموضوع له في اللغة، إلّا أنَّ أُسلوب وضعهما مختلفٌ بالنحو الذي ذكرناه، ومن ثَمَّ كان الاسم يدلّ على معنىً مستقلٍّ في التصوّر، في حين إنَّ الحرف لا

(١) راجع ما كتبناه حول المعنى الحرفي في [نماذج من مباحث علم الأُصول: الثالث: المعنى الحرفي]، وكفاية الأُصول، حاشية المشكيني: ١٥ (منهقدّس سرّه)، وكفاية الأُصول: ١٢، الثاني: تعريف الوضع وأقسامه.



يُفهم له معنىً إلَّا عند دخوله في ضمن الكلام. ومخالفة أُسلوب الوضع أو «العلقة الوضعيّة» موجبٌ للغلط فيما إذا استُعمل أحدهما في محلّ يجب أن يُستعمل فيه الآخر.

وقد رتّب على رأيه هذا في المعنى الحرفي، رأيه في الفرق بين الخبر والإنشاء، فقد رأى[1] أنَّ الجملة الخبريّة والإنشائيّة مترادفتان، وأنَّ المعنى الذي يدلّان عليه واحد، إلَّا أنَّ الفرق بينهما منحصرٌ في العلقة الوضعيّة.

وتوضيح مراده من الترادف بين الجملتين يتوقّف على معرفة مقدّمةٍ مختصرة، هي أنَّ هناك قسماً من الجمل الخبريّة قد تُستعمل عند قصد الإنشاء فتتحوّل إلى جملة إنشائيّة؛ وذلك كما في بعت واشتريت - مثلاً - اللتين هما جملتان خبريّتان تدلّان على وقوع الفعل في الزمن الماضي، ولكنّهما يمكن أن يدلّان على معنىً إنشائيٍّ إذا استُعملتا في عقد البيع، قصداً لإنشائه.

وكما ورد عن أئمّة الهدى المعصومين عليهم السلام، أنَّ الإمام عليه السلام كان عندما يُسأل عن الحكم الشرعي في أمرٍ يوجب الشرع فيه إعادة الصلاة مثلاً، كان يجيب بقوله: «**يصلّي**»، أو عندما يُسأل عن الحكم الشرعي في موردٍ يجب فيه الوضوء أو الغسل مثلاً، يجيب بقوله: «**يتوضّأ**»، أو «**يغتسل**»[2].

فمثل هذه الجمل رغم أنّها جملٌ خبريّة، إلَّا أنّها مستعملةٌ بقصد الإنشاء؛

---

(١) أُنظر: نفس المصدر السابق.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٢٥٣، أبواب نواقض الوضوء، باب ٣، الحديث ٥، عن سماعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينام وهو ساجد؟ قال: «ينصرف ويتوضّأ»، و٢: ٢٥١، أبواب الجنابة، باب ٣٦، الحيدث ٦، عن محمّد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخرج من إحليله بعدما اغتسل شيء؟ قال: قال: «يغسل ...».

لأنَّ الإمام عليه السلام يقصد بها إنشاء الأمر على المكلّف بإعادة الصلاة أو الوضوء أو الغسل.

من هذه المقدّمة نعرف أنَّ الشيخ المحقّق الخراساني، يقصد من الترادف بين الجملة الإنشائيّة والإخباريّة - كما يرى السيّد المحقّق الخوئي[1] - أنَّ هذه الجمل التي تصلح للاستعمال في الموردين، هي ذات معنىً واحدٍ في كلا الموردين، غاية الأمر أنَّ العلقة الوضعيّة تختلف في الموردين، فإنَّ الوضع تعلّق بهذه الجمل بشكلين، شكلٍ تستعمل فيه هذه الجمل كجملٍ خبريّة، وشكلٍ تستعمل فيه كجملٍ إنشائيّة، مع الاتّحاد في المعنى؛ لأنَّ المعنى لو كان مختلفاً لكان أحد المعنيين هو المعنى الحقيقي الذي تعلّق به الوضع لا محالة، وحينئذٍ لا يجوز الخروج عنه إلى معنىً آخر إلّا بقرينةٍ خاصّةٍ وعنايةٍ مجازيّة، في حين إنّنا لا نرى في استعمال الجمل الخبريّة في الإنشاء عنايةً زائدة، بحسب ذوقنا اللغوي.

ثُمَّ ذهب الشيخ المحقّق الخراساني[2] - كما هو المشهور بين المحقّقين[3] - إلى أنَّ مفاد الخبر بحسب وضعه اللّغوي، هو أنّه دالٌّ وحاكٍ عن ثبوت معناه



---

(١) هذا التفسير الذي تدلّ عليه المقدّمة، مقتبس من محاضرات السيّد الخوئي، مما كتبته عن دروسه أدام الله ظلّه (منه قدس سره)، ومحاضرات في أُصول الفقه ١: ٩٣، الإنشاء والإخبار.

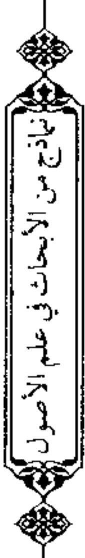
(٢) راجع كفاية الأُصول: ١٢، الثاني: تعريف الوضع وأقسامه.

(٣) أُنظر: نهاية الأفكار ١: ٥٦، الأمر الثاني في الوضع، ومحاضرات في أُصول الفقه ١: ٩٤، حيث قال: المشهور بينهم - بل المتسالم عليه -: من أنَّ الجمل الخبريّة موضوعة لثبوت النسبة ....

في موطنه[1]، أي: أنَّ الخبر يدلّ على ثبوت النسبة بين الموضوع والمحمـول، إذا كانت الجملة موجبةً وسلبها إذا كانت سالبة.

وهي تدلّ على ثبوت النسبة في الأُفق والموطن المناسب لها.

وعبارة الموطن في المقام عبارةٌ دقيقة، يراد بها أنَّ المدار في صدق الجملـة الخبريّة ليس هو ثبوت النسبة في الواقع الخارجي المحسـوس، وإنَّـما المـدار في صدقها هو ثبوت النسبة في الأُفق الذي ينبغي أن تثبت فيه لـو كانـت الجملـة صادقةً واقعاً. فإنَّ هذا الأُفق وهذا الموطن قد يكون هو الخارج، نحـو: (جـاء أخي).



وقد يكون موطن النسبة داخل النفس، نحو: (علمت بمجـيء زيـد)، وقد يكون موطنها عالماً أسمى من عالم المادّة، نحو: ﴿إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾[2]، كما قد يكون مفاد الجملة الخبريّة هو إسـناد بعـض الأحكـام للمعـدومات أو المستحيلات، نحو (اجتماع النقيضين مستحيل)، و(شريك الباري مستحيل)، و(ابن أبي العلاء المعرّي لم يولد)، فإنَّه بالرغم من استحالة اجـتماع النقيـضين ووجود شريك الباري تعالى - كما ثبت في محلّـه مـن الفلـسفة الإسـلاميّة[3]- وبالرغم من عدم وجود ابن لأبي العلاء، فقد حُكم على هذه الأُمـور بأحكـامٍ معيّنة، وكانت القضيّة صادقة؛ ممّا يدلّ عـلى أنَّ المـدار في صـدق القـضيّة هـو

---

(١) أُنظر: كفاية الأُصول، حاشية المشكيني: ١٦ (منهﷺ).

(٢) سورة الحجّ، الآية: ٧٥.

(٣) راجع نهاية المرام في علم الكلام (للعلّامة الحلّي) ١: ٦٢، الفصل الثـاني في مباحـث العدم، البحث الثاني، وشرح الإلهيّات من كتاب الشفاء (للنراقي) ١: ٣٨٣، المقـصد الثالث: في بيان أحوال العدم وكيفيّة الإخبار عنه.

ثبوت النسبة في الأُفق والموطن المناسب لها.

أمّا الإنشاء، فقد ذهب المحقّق الخراساني[1] أنّه (وُضِع في اللغة ليستعمل في قصد تحقّق معناه وثبوته). ويقصد بذلك: أنَّ الإنشاء مثل التمنّي والترجّي، لا يتحقّق ولا يكون المتكلّم متمنّياً ولا مترجّياً، إلّا إذا تلفّظ بالجملة الإنشائيّة، ولهذا قيل: بأنَّ الإنشاء يوجِد المعنى باللفظ، فإذا استعمل اللفظ وقصد به إيجاد المعنى باللفظ، كانت الجملة إنشائيّة.

أمّا السيّد المحقّق الخوئي، فهو لا يوافق على ذلك كلّه، فإنّه أدام الله ظلّه يرى[2] أنّه وإن كان المشهور يذهب إلى أنَّ الجملة الخبريّة تدلّ على ثبوت النسبة في موطنها، إن كانت إيجابيّةً، وسلبها في موطنها إن كانت سالبة، فهي تدلّ على الربط بين المحمول والموضوع أو عدمه في الأُفق المناسب لوجود هذا الربط، فتدلّ مثلاً على سلب القيام عن زيدٍ في قولنا: ما قام زيد، وعلى ثبوته له في قولنا: قام زيد، إلّا أنَّ السيّد الخوئي يرى أنَّ ذلك كلّه ممّا لا أساس له؛ وذلك لأنَّ الجملة الخبريّة - كما هو مشاهَدٌ بالوجدان، وكما صرّحوا به[3] - محتملةٌ للصدق والكذب في نفسها، مع قطع النظر عن حال المخبر، من كونه معلوم الصدق أو معلوم الكذب أو مشكوكاً لا يُعلم حاله.

إذن، فنفس الكلام لا يدلّ على ثبوت النسبة في الخارج بالضرورة، أي: أنّه بعد إخبار المخبر بقيام زيد، لم يحصل لنا العلم بذلك بل ولا مجرّد الظنّ.

فالقول بأنَّ الجملة الخبريّة تدلّ على ثبوت النسبة في موطنها باطل؛ لأنَّ

---

(١) كفاية الأُصول: ١٢، الأمر الثاني: في الوضع وأقسامه.

(٢) راجع محاضرات في أُصول الفقه ١ : ٩٣، الإنشاء والإخبار.

(٣) راجع محاضرات في أُصول الفقه ١ : ٩٥، الإنشاء والإخبار.

المخاطب حاله قبل الكلام وبعده واحد، لم يظهر لـه شيءٌ كـان خافياً عليـه، وهذا أمرٌ وجدانيٌ مع قطع النظر عن حال المخبر.

نعم، يمكن أن يكون المخاطب، غافلاً عن قيام زيد، ولم يكن ملتفتاً إلى مفهوم القيام ومفهوم زيد، قبل إخباره به، ولكنّه بعد سماعه تصوّر هذين المفهومين، ولكن هذا التصوّر ليس مدلولاً للجملة؛ إذ لا فرق في حدوث هذا التصوّر بين قول المتكلّم (زيدٌ قائم) أو (زيدٌ ليس بقائم).

ومن ثَمَّ فإنَّ السيّد الخوئي يرى بأنَّ الجملة الخبريّة موضوعةٌ بحسب التعهّد الوضعي[1] لقصد التفهيم، بمعنى: أنَّ الشخص يتعهّد بأنّه متى ما أراد تفهيم ثبوت النسبة أو عدم ثبوتها، تكلّم بالجملة الخبريّة إيجابيّةً أو سلبيّة، فقصد الحكاية والتفهيم هو مدلول الجملة الخبريّة، وهذا القصد أمرٌ اختياريٌّ للواضع، والتعهد لابدَّ أن يتعلّق بأمرٍ اختياريّ؛ إذ لا معنى للتعهّد بأمرٍ غير اختياريّ، والشيء الذي هو باختيار المتكلّم وإرادته، إنّما هو حكايته وإخباره عن ثبوت النسبة إيجابيّةً أو سلبيّة، أمّا نفس ثبوت النسبة في موطنها فهي خارجةٌ عن اختيار المتكلّم.

فدلالة الكلام الذي لا تنفكّ عنه هو الحكاية، وهذه الدلالة لا يكون فيها صدقٌ ولا كذب؛ لأنّها موجودةٌ على حدٍّ سواء في موارد القضايا الصادقة والكاذبة، ولكنّ المدلول - وهو الحكاية نفسها- هو الذي يتّصف بالصدق والكذب، بمعنى: أنَّ الحكاية إن طابقت الواقع فهي صادقة، وإن لم تطابقه كانت كاذبة، فالصدق والكذب من صفات الحكاية لا من صفات الكلام. وقصد الحكاية والتفهيم أمرٌ نفسانيٌ قائم في نفس المتكلّم، وصفةٌ من صفاته.



(١) راجع محاضرات في أُصول الفقه ١: ٩٥، الإنشاء والإخبار.



ومادام مدلول الكلام هو الحكاية، فالذي يتجدّد في علم المخاطب بعد نطق المتكلّم بالجملة: أنَّ المتكلّم قد أخبر عن شيء، وأنَّه قد حكى وقد قصد التفهيم، بعد أن كان ساكتاً، لا أنَّه يعلم بثبوت النسبة في موطنها.

وحيث إنَّ مدلول الكلام بحسب التعهّد الوضعي هو الحكاية، فإذا نطق المتكلّم بالجملة ولم يقصد الحكاية عن ثبوت النسبة في الخارج، بل صدر منه اللفظ بقصد السخرية، أو لأجل حزنٍ أو غضب، ولم ينصب قرينةً على ذلك، فإنَّه يُفهم منه أنَّه قصد الحكاية؛ لأنَّه التزم بمقتضى تعهّده اللغوي أنَّه متى تلفّظ بجملةٍ خبريّة ولم ينصب قرينةً على عدم إرادة مدلولها، فيفهم منه أنَّه قاصدٌ للإخبار.

ومن أجل هذا الالتزام يؤاخَذ العاقلُ على كلامه، ولا يُقبل منه الاعتذار بأنَّه لم يقصد الحكاية عن ثبوت النسبة في الخارج، بل قصد أمراً آخر كالاستهزاء، مثلاً.

وكذلك لو استعمل الكلام ولم يقصد به المعنى الموضوع له، فقال: قابلت زيداً، وأراد أنَّه قابل ابنه، أي: أنَّه استعمل اللفظ مجازاً ولم ينصب قرينةً على ذلك، فإنَّه لا يكون كاذباً، وإنَّما يكون مخالفاً لتعهّده؛ لأنَّه قد تعهّد أنَّه متى ما أراد تفهيم ذلك الشيء، يتكلّم بهذا اللفظ، وقد تخلّف عن هذا الالتزام، وأتى بلفظٍ آخر من دون قرينة، وليس هذا من الكذب في شيء، وإنَّما يكون الشخص مخالفاً لتعهّده.

أمّا الجملة الإنشائيّة، فيرى السيّد المحقّق الخوئي[1]: أنَّ ما اشتهر بين علماء الأدب وغيرهم: (من أنَّ الإنشاء موجدٌ للمعنى، وأنَّ المعنى يوجد

(١) راجع محاضرات في أُصول الفقه ١: ٩٤، الإنشاء والإخبار.

بنفس التكلّم به)، فلا أصل له كذلك.

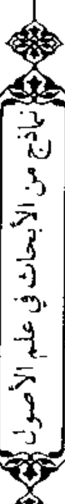
وإنَّما الصحيح - كما يرى السيّد الخوئي[1]- هو أنَّ الجمل الإنشائيّة تشترك مع الجمل الخبريّة في أنّها ناظرةٌ إلى أمرٍ نفسانيّ، مبرزةٌ له ودالّةٌ عليه، بمقتضى التعهّد والبناء الوضعيّين. إلّا أنَّ ذلك الأمر النفساني ليس هو قصد الحكاية، بل هو أمرٌ آخر كالاستفهام أو الطلب أو التمنّي. وعليه فقد وُضعت ألفاظ الاستفهام والتمنّي والترجّي مثل (هل) و(ليت) و(لعلّ) لكي يعبِّر بها المتكلّم عن قصده لتفهيم تمنّيه لما يدخل عليه هذا اللفظ.

وعلى أساس هذا الفرق بين الجملتين الإنشائيّة والإخباريّة، كانت الإنشائيّة لا تتّصف بالصدق والكذب؛ لأنَّ الجملة الخبريّة لا تتّصف بهما من جهة الدلالة كما ذكرنا، وإنَّما تتّصف بهما من جهة المدلول، وهو الحكاية، فالحكاية هي التي تتّصف بهما؛ باعتبار أنّها ناظرةٌ إلى الخارج، فقد تطابقه وقد لا تطابقه.

أمّا مدلول الجملة الإنشائيّة من التمنّي والترجّي فليس ناظراً إلى الواقع، وليس كالحكاية إخباراً عن ثبوت نسبةٍ في الخارج.

ولو قال المتكلّم: ليت الشباب يعود، ولم يكن متمنّياً لذلك، فهو ليس بكاذب، وإنَّما هو مخالفٌ لتعهّده الوضعي، من أنّه يقول هذا اللفظ عندما تكون صفة التمنّي قائمةً في نفسه، فإذا قاله بدونها كان مخالفاً لتعهّده ولم يكن كاذباً.

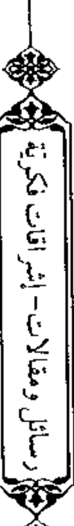
أمّا لو أخبر، فقال: أنا متمنٍّ أو مستفهمٌ، فأخبر عن ذلك الأمر النفساني، أي: حالة الاستفهام والتمنّي القائمة في النفس، فإنَّ الجملة لا



(١) راجع محاضرات في أُصول الفقه ١: ٩٧، الإنشاء والإخبار.

تكون إنشائيّة، بل تكون جملةً إخباريّةً قابلةً للصدق والكذب.

والوجه في ذلك: أنَّ مدلول هذه الجملة هو قصد الحكاية، غاية الأمر أنَّ المتكلّم يحكي عن أمرٍ نفسانيّ، فإن طابقت الحكاية ما في نفسه، بأن كان مستفهماً أو متمنّياً واقعاً، كانت الحكاية صادقة، وإلّا كانت كاذبة، فتكون الجملة خبريّةً محتملة الصدق والكذب.





(٦)

الحقيقة والمجاز

الكلام في الحقيقة والمجاز اللغويّين، حديثٌ طويل، ولكنّه في نفس الوقت حديثٌ ممتعٌ وجميل.

فإنّه لا شكّ من انقسام استعمال الألفاظ في اللغة، إلى استعمالٍ حقيقيٍّ ومجازيّ، فإنّا نجد بالذوق اللغوي الوجداني أنَّ هناك كلماتٍ نستعملها ولا نريد بها إلّا معناها اللغوي المرتكز في لا شعورنا، كما أنَّ هناك كلماتٍ نستعملها ونحن نعلم أنَّ المعنى الذي نستعملها فيه ليس هو المعنى اللغوي الارتكازي، وإنَّما هو معنىً نحبّ أن نعبّر عنه بهذا اللفظ؛ لوجود ربطٍ بين هذا المعنى والمعنى الحقيقي للّفظ.

إلّا أنّه رغم هذا الوضوح في تصوّر هذين المفهومين، فإنّه يثور التساؤل حولهما من عدّة جهات:

من جهة معنى هذين اللفظين، ومدلولهما في اللغة.

ومن جهة حقيقة الاستعمال الحقيقي والمجازي وتحديد ماهيّتهما، ومن جهة المبرّرات والأعذار التي توجب الخروج عن المعنى الحقيقي إلى غيره مجازاً.

ومن جهة ما إذا كان المجاز يحتاج إلى وضعٍ لغويّ، كما يحتاج المعنى الحقيقي إليه أم لا؟

ومن جهة تحقيق أنَّ هذا اللفظ استُعمل في هذا المعنى مجازاً أم حقيقةً إذا شككنا في ذلك.

فهذه عدّة جهاتٍ مهمّة، ينبغي التعرّض إليها واحدةً واحدة.

والمحقّقون الأُصوليّون اقتصروا في البحث على الجهة الرابعة والخامسة، (وإن كنّا لا نعدم بعض الإشارات إلى الجهة الثانية على ما سنرى).

الجهة الأولى: في تحقيق المعنى اللغوي لهذين اللفظين

قال ابن منظور في لسانه: والحقيقة في اللغة ما أُقرّ في الاستعمال على أصل وضعه، والمجاز [ما كان] بضدّ ذلك. وإنَّما يقع المجاز ويُعدل إليه عن الحقيقة لمعانٍ ثلاثة، وهي: الاتّساع والتوكيد والتشبيه؛ فإن عُدِم هذه الأوصاف، كانت الحقيقة البتّة[1].

وقال ابن فارس في فقه اللغة: الحقيقة من قولنا: حقّ الشيء إذا وجب، واشتقاقه من الشيء المحقّق وهو المحكم، يُقال: ثوبٌ محقّق النسج، أي: محكمه، فالحقيقة: الكلام الموضوع موضعه الذي ليس باستعارةٍ ولا تمثيل، ولا تقديم فيه ولا تأخير، كقول القائل: أحمد الله على نعمه وإحسانه، وهذا أكثر الكلام، وأكثر آي القرآن وشعر العرب على هذا.

وأمّا المجاز فمأخوذٌ من جاز يجوز إذا استنّ ماضياً، تقول: جاز بنا فلان، وجاز علينا فارس ... ثُمَّ تقول يجوز أن يفعل كذا، أي: ينفذ ولا يرد ولا يمنع ... فهذا تأويل قولنا: مجاز، يعني: أنَّ الكلام الحقيقي يمضي لسننه لا يُعترض عليه. وقد يكون غيره يجوز جوازه لقربه منه.

---

(١) لسان العرب، ابن منظور، المجلّد العاشر، مادّة (حقق): ٥٢ (منه قدس سره).

وقال ابن جنّي في الخصائص: الحقيقة ما أُقِرّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة، والمجاز ما كان بضدّ ذلك، وإنّما يقع المجاز ويُعدَل إليه عن الحقيقة لمعانٍ ثلاثة: وهي: الاتّساع والتوكيد والتشبيه، فإن عُدِمت الثلاثة تعيّنت الحقيقة[1][2].

وقال السيّد أحمد الهاشمي في جواهر البلاغة: المجاز، من جاز الشيء يجوزه إذا تعدّاه. سمّوا به اللفظ الذي نقل من معناه الأصلي، واستعمل ليدلّ على معنىً غيره، مناسبٍ له[3].

من هذا كلّه نعرف: أنّ استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له لغةً، حقيقةٌ، واستعماله في معنىً آخر مناسبٍ له، مجاز.

وهذا فيما يبدو محلّ اتفاق، مع قطع النظر [عن] الخلافات الجانبيّة.

الجهة الثانية: في تحقيق معنى هذين المفهومين وتعيين حقيقتهما

ولا يفوتنا أوّلاً، أن نعرف أنّ الأُصوليّين قسّموا المجاز إلى مجازٍ في الكلمة، ومجازٍ في الإسناد؛ وذلك أنّ المجاز تارةً قد يطرأ على الكلمة بما هي كلمةٌ مفردة، وأُخرى يطرأ على الإسناد، أي: على النسبة بين المحمول والموضوع.

والمجاز في الإسناد هو المجاز العقلي باصطلاح علماء البيان. والذي عرّفوه بأنّه: (إسناد الفعل، أو ما في معناه - من اسم فاعل أو اسم مفعول أو مصدر - إلى غير ما هو له في الظاهر، من المتكلّم لعلاقة، مع قرينة تمنع أن

---

(١) المزهّر (للسيوطي) ١: ٢٠٧ (منه قدس سره).

(٢) المزهّر في علوم اللّغة العربيّة ١: ٣٥٥-٣٥٦، النوع الرابع والعشرون: معرفة الحقيقة والمجاز (ط. الثالثة، محقّقة ومحشاة).

(٣) جواهر البلاغة، الطبعة الحادية عشرة: ٢٩٠ (منه قدس سره).

يكون الإسناد إلى ما هو له)[1].

إلَّا أنَّ المجاز في الإسناد يعمّ جميع النسب المجازيّة بما فيها النسب الواقعة بين الوصف والموصوف، والمضاف إليه والمضاف، بل المجرور والحرف، على ما سنرى إن شاء الله.

والتحدّث عن حقيقة المجاز يستدعي التحدّث عن كلٍّ من المجاز في الكلمة والمجاز في الإسناد، أمّا المجاز في الكلمة فنقول:

إنَّ لكلِّ لفظٍ موضوع في اللغة معنىً حقيقيّاً، هو المعنى الذي تصوّره الواضع ووضع اللفظ إزاءه، أيّاً كانت شخصيّة الواضع.

وهذا المعنى موجودٌ بشكلٍ ارتكازيٍّ لا شعوريٍّ في أذهان أهل اللغة جميعاً، مربوطٌ بنحو من الارتباط باللفظ الموضوع له. فإذا أراد أهل اللغة التعبير عن ذلك المعنى، استعملوا هذا اللفظ استجابةً لارتكازهم، وكان استعمالهم حقيقيّاً.

إلَّا أنّه قد يصادف أن يكون التعدّي عن المعنى الحقيقي ممّا يضفي على الكلام روعةً وجمالاً، فيجد الإنسان حاجةً لأن يستعمل اللفظ الدالّ على معنىً معيّنٍ في غير ذلك المعنى، من المعاني التي يريد التعبير عنها. وقد يكون التعبير المجازي ضروريّاً فيها إذا كان المعنى الحقيقي للّفظ الذي يمكن التعبير به عن الفكرة قاصراً عن أداء الفكرة، أو أن تكون الفكرة معنىً من المعاني التي لم يوضع إزاءها لفظٌ في اللغة، كأن تكون الفكرة معبّرةً عن دقائق وجدانيّات النفس وأحاسيسها، أو عن همسات الطبيعة الحيّة ولمساتها، أو

---

(١) أُنظر: أسرار البلاغة: ٧٦، فصل في المجاز العقليّ والمجاز اللّغويّ، ومفتاح العلوم (للسكّاكي): ١٩٤، الأصل الثاني من علم البيان في علم المجاز.



وقال ابن جنّي في الخصائص: الحقيقة ما أُقِرّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة، والمجاز ما كان بضدّ ذلك، وإنّما يقع المجاز ويُعدَل إليه عن الحقيقة لمعانٍ ثلاثة: وهي: الاتّساع والتوكيد والتشبيه، فإن عُدِمت الثلاثة تعيّنت الحقيقة[1][2].

وقال السيّد أحمد الهاشمي في جواهر البلاغة: المجاز، من جاز الشيء يجوزه إذا تعدّاه. سمّوا به اللفظ الذي نقل من معناه الأصلي، واستعمل ليدلّ على معنىً غيره، مناسبٍ له[3].

من هذا كلّه نعرف: أنَّ استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له لغةً، حقيقةٌ، واستعماله في معنىً آخر مناسبٍ له، مجاز.

وهذا فيما يبدو محلّ اتفاق، مع قطع النظر [عن] الخلافات الجانبيّة.

الجهة الثانية: في تحقيق معنى هذين المفهومين وتعيين حقيقتهما

ولا يفوتنا أوّلاً، أن نعرف أنَّ الأُصوليّين قسّموا المجاز إلى مجازٍ في الكلمة، ومجازٍ في الإسناد؛ وذلك أنَّ المجاز تارةً قد يطرأ على الكلمة بما هي كلمةٌ مفردة، وأُخرى يطرأ على الإسناد، أي: على النسبة بين المحمول والموضوع.

والمجاز في الإسناد هو المجاز العقلي باصطلاح علماء البيان. والذي عرّفوه بأنّه: (إسناد الفعل، أو ما في معناه - من اسم فاعل أو اسم مفعول أو مصدر - إلى غير ما هو له في الظاهر، من المتكلّم لعلاقة، مع قرينةٍ تمنع أن

(١) المزهّر (للسيوطي) ١: ٢٠٧ (منه قدّس سرّه).

(٢) المزهر في علوم اللّغة العربيّة ١: ٣٥٥-٣٥٦، النوع الرابع والعشرون: معرفة الحقيقة والمجاز (ط. الثالثة، محقّقة ومحشاة).

(٣) جواهر البلاغة، الطبعة الحادية عشرة: ٢٩٠ (منه قدّس سرّه).

يكون الإسناد إلى ما هو له)[1].

إلَّا أنَّ المجاز في الإسناد يعمّ جميع النسب المجازيّة بما فيها النسب الواقعة بين الوصف والموصوف، والمضاف إليه والمضاف، بل المجرور والحرف، على ما سنرى إن شاء الله.

والتحدّث عن حقيقة المجاز يستدعي التحدّث عن كلٍّ من المجاز في الكلمة والمجاز في الإسناد، أمّا المجاز في الكلمة فنقول:

إنَّ لكلِّ لفظٍ موضوع في اللغة معنىً حقيقيّاً، هو المعنى الذي تصوّره الواضع ووضع اللفظ إزاءه، أيّاً كانت شخصيّة الواضع.

وهذا المعنى موجودٌ بشكلٍ ارتكازيٍّ لا شعوريٍّ في أذهان أهل اللغة جميعاً، مربوطٌ بنحو من الارتباط باللفظ الموضوع له. فإذا أراد أهل اللغة التعبير عن ذلك المعنى، استعملوا هذا اللفظ استجابةً لارتكازهم، وكان استعمالهم حقيقيّاً.

إلَّا أنَّه قد يصادف أن يكون التعدّي عن المعنى الحقيقي ممّا يضفي على الكلام روعةً وجمالاً، فيجد الإنسان حاجةً لأن يستعمل اللفظ الدالّ على معنىً معيّنٍ في غير ذلك المعنى، من المعاني التي يريد التعبير عنها. وقد يكون التعبير المجازي ضروريّاً فيما إذا كان المعنى الحقيقي للّفظ الذي يمكن التعبير به عن الفكرة قاصراً عن أداء الفكرة، أو أن تكون الفكرة معنىً من المعاني التي لم يوضع إزاءها لفظٌ في اللغة، كأن تكون الفكرة معبّرةً عن دقائق وجدانيّات النفس وأحاسيسها، أو عن همسات الطبيعة الحيّة ولمساتها، أو

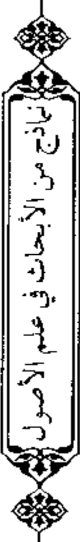
---

(١) أُنظر: أسرار البلاغة: ٧٦، فصل في المجاز العقليّ والمجاز اللّغويّ، ومفتاح العلوم (للسكّاكي): ١٩٤، الأصل الثاني من علم البيان في علم المجاز.



معبّرةً [عن] عظمة الروحانيّة الإلهيّة لما وراء الطبيعة، وهذه ظاهرةٌ يصادفها الأديب بكثرة؛ لأنَّ ألفاظ اللغة لم توضع لتعبّر عن دقائق الأفكار وخفايا النفوس، وإنّما وضعت إزاء الأشياء الواضحة ذات الخطوط العريضة.

والتعبير عن المعنى المجازي لا يكون إلّا لمناسبةٍ بين الفكرة وبين المعنى الحقيقي للّفظ المستعمل مجازاً، ومن هنا نعرف أنَّ المعنى الحقيقي للّفظ لابدَّ أن يأخذ بنظر الاعتبار بأن يستعمل اللفظ بما أنّه حاملٌ لمعناه الحقيقي في الفكرة مجازاً، فيحدث تقارنٌ في ذهن المخاطب بين الفكرة والمعنى بنحوٍ من التقارن الذي توحيه المناسبة التي استدعت التعبير المجازي. وهذا التقارن هو الذي يوجِد الجمال والروعة في التعبير المجازي.



وهذا التقارن لا يحدث إلّا بأخذ المعنى الحقيقي بنظر الاعتبار؛ لأنّه أحد طرفي التقارن، أمّا إذا فسّرنا التعبير المجازي باستعمال اللفظ الموضوع لمعنىً في معنىً غيره لمناسبة، وعنينا من ذلك أخذ اللفظ بحروفه مع سلخه عن معناه الحقيقي، ثُمَّ استعماله في المعنى الآخر مجازاً، بمعنى: أن نستعمل القمر مثلاً بلحاظ كونه (قافاً وميماً وراءً) في الوجه الحسن، من دون لحاظ كونه دالاً على القمر الطبيعي، فهذا يُفني حيويّة الاستعمال المجازي وروعته، ويذهب بالتقارن بين الوجه الحسن والقمر في ذهن السامع، بالإضافة إلى أنّه يسأل عن المبرّر الذي دعا إلى استعمال هذه الحروف دون غيرها في التعبير عن الفكرة، مع أنَّ كلّ الكلمات مع سلخها عن معانيها على حدٍّ سواء؟!

ولا يعني ما قلناه، أنَّ اللفظ يكون مستعملاً في عين الوقت بمعناه الحقيقي والمجازي، فإنَّه وإن كنّا نعترف أنّه دالٌّ على كلا المعنيين، إلّا أنَّ دلالته على كلِّ واحدٍ منهما تختلف عن دلالته على الآخر؛ فإنَّ القمر في الاستعمال

المجازي لم يستعمل إلّا في الوجه الحسن، إلّا أنَّ السامع بما أنَّ هناك ربطاً بين لفظ القمر والقمر الطبيعي في ذهنه بلحاظ كونه معنىً حقيقيّاً موضوعاً له، فإنَّه حتماً يتصوّر القمر، ويحدث التقارن في ذهنه بينه وبين الوجه الحسن. وتصوّر السامع للقمر الطبيعي مرادٌ أيضاً للمتكلّم عندما عبّر عن الوجه الحسن بالقمر، وإلّا لماذا اختار لفظ القمر من بين سائر الألفاظ؟

وهذا معنى قولنا: إنَّ اللفظ مستعملٌ في المعنى المجازي بلحاظ معناه الحقيقي.

ولعلّ هذا هو مراد مَن ذهب إلى أنَّ المجاز هو استعمال اللفظ في غير ما وُضع له[1]؛ فإنَّه لا يمكن أن يذهب إلى أنَّ الاستعمال يكون بلحاظ اللفظ وحده مع سلخه تماماً عن معناه الحقيقي، فإنَّ ذلك ليس مجازاً، بل غلطٌ فاحش، فإنَّه ليس ثمّة مبرّرٌ لاستعمال القاف والميم والراء في الوجه الحسن إلَّا بلحاظ كونها دالّةً على القمر الطبيعي.

كما أنَّه من الممكن أن يكون هذا هو مراد السكّاكي عندما ذهب إلى أنَّ اللفظ يستعمل دائماً في المعنى الموضوع له[2]، والتطبيق دائماً يكون عن طريق المبالغة، وهذا يوجب حسن الاستعمال.

فإنَّ لازم هذا القول بظاهره عدم وقوع المجاز في اللغة، كما فهمه منه السيّد المحقّق الخوئي[3]، وهو مكابرةٌ على الوجدان اللغوي، كما أنَّ حسن

---

(١) أُنظر: أُصول الفقه (للشيخ حسين الحلّي) ١: ٢٥٢، والفصول الغرويّة: ٤٥.

(٢) راجع مفتاح العلوم (السكّاكي): ١٩٤، الأصل الثاني من علم البيان في المجاز.

(٣) راجع محاضرات في أُصول الفقه ١: ١٠٣، الأمر الخامس من استعمال اللّفظ في المعنى المجازي.

الاستعمال لا يستدعي التحفّظ على المعنى الحقيقي واستعمال اللفظ فيه، بل يكفي في الحسن لحاظه عند استعمال اللفظ في المعنى المجازي.

أمّا المجاز في الإسناد، فالبحث عن معرفة حقيقته يستدعي معرفة أنَّ هناك أُموراً يناسب إسنادها إلى بعضها البعض، إمّا مطلقاً أو مقيّداً بظرفٍ معيّن.

مثال المطلق : هذا الكأس زجاجيّ، فإنّه يبقى [كأساً] زجاجيّاً أبداً ما لم ينكسر ويخرج عن كونه كأساً.

ومثال المقيّد: القمر مضيء، أي: في الليل دون النهار.

كما أنَّ هناك أُموراً لا يناسب إسناد بعضها إلى بعض إمّا مطلقاً، نحو: رقص قلبي فرحاً، إذا احتفظ بمعانيها الحقيقيّة، أو مقيّداً، نحو: مشيت على الماء، أي: بدون قاربٍ أو سفينة.

وهذه المناسبة إنّما تصحّ ولا تصحّ بحسب العالم والموطن التي يناسبها، فقد يكون هو العالم الخارجي المحسوس، كمثال القمر أو الكأس السابقين، وقد يكون في داخل النفس؛ فإنَّ في النفس أيضاً أُموراً يمكن أن يحمل بعضها على بعض، كما أنَّ فيها أُموراً لا يمكن فيها ذلك، فإنَّ الفكرة يمكن أن توصف بأنّها واسعةٌ، إلّا أنَّ الغريزة الجنسيّة مثلاً لا يمكن أن توصف بذلك. كما أنَّ موطن صحّة المناسبة أو عدمها قد يكون عالماً آخر لعالم ما فوق الطبيعة أو المعدومات والمستحيلات، ممّا تطول ذكر أمثلته.

غاية الأمر، أنَّ صحّة المناسبة وعدمها تبدو في العالم الخارجي بصورةٍ أوضح؛ لأنّه هو المصبّ الرئيسي للأوضاع اللغويّة من ناحية، وللإحساس من ناحيةٍ أُخرى.

أمّا في داخل النفس، فإنّه بالرغم من صحّة الإسناد بين شيئين معيّنين؛ فإنَّ الإنسان يضطرّ إلى استعمال المجاز، إلّا أنَّ المجاز يكون حينئذٍ في الكلمة لا في الإسناد، فإنَّ النسبة بين الفكرة والسعة في قولنا: فكرةٌ واسعة، نسبةٌ حقيقيّة، إلّا أنَّ استعمال لفظ السعة - الذي يوحي بمعنىً حسّيٍّ غير مناسبٍ للمقام- هو استعمالٌ مجازيٌّ اضطررنا إليه لضيقٍ في اللغة.

ومقصودنا من كلِّ ذلك، هو أنَّ للنسب المناسبة والإسناد الصحيح، ظلالاً معيّنةٍ ولمساتٍ خاصّة، تتفرّد كلّ نسبةٍ منها بظلٍّ أو أكثر من هذه الظلال لا يشاركها به غيرها من النسب.

وهذه الظلال تستقى عادةً من مجموع ما يوحي به طرفا النسبة: المحمول والموضوع، وأُسلوب الحمل من كونه مبتدأً وخبراً أو وصفاً وموصوفاً أو فعلاً وفاعلاً مثلاً. وهذه الظلال تطبع في نفس الأديب إشعاعاً خاصّاً به يتذوّق النسب ويقيّم الكلام.

وهذه الظلال للنسب الحقيقيّة هي التي يلحظها الأديب أو المتكلّم في النسب المجازيّة، فينسب النسبة المجازيّة ملاحظاً فيها الظلال التي تكون فيها، لو كانت ألفاظها مسندةً إسناداً حقيقيّاً، فقولنا: (جرى النهر) ملاحظٌ فيه جريان الماء، وقوله تعالى: ﴿وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ﴾[1] ملاحظ فيه تنفّس المخلوق الحيّ بما يدلّ عليه التنفّس من الحيويّة والنشاط. وهذا مشابهٌ لما قلناه في مجاز الكلمة من ملاحظة المعنى الحقيقي.

والذي ينبغي أن يلاحظ في المقام أنَّ النسب المجازيّة ليست تلك النسب التي يناسب إقامتها بين بعض الأُمور؛ فإنَّ مثل هذه النسب لا يصحّ

(١) سورة التكوير، الآية: ١٨.

إقامتها على الإطلاق حتّى على سبيل المجاز.

إلّا أنَّ الفكرة التي تتحمّل الإسناد ولا يوجد في اللغة لفظٌ مطابق لها، يمكن أن يصحّ به إسنادها، عندئذٍ يسند هذا اللفظ مجازاً بما أنّه دالٌّ على تلك الفكرة، ويكون المجاز في الإسناد بالنسبة إلى مدلول اللفظ الحقيقي لا بالنسبة إلى ما يعبّر عنه من أفكار؛ فإنَّ الفكرة المعبَّر عنها بالتنفّس في الآية يمكن أن تسند إلى الصباح حقيقةً، وإلّا لما أمكن إسنادها له أبداً، غاية الأمر أنَّ اللفظ لمّا دلّ في نفسه على معنىً حقيقيّ آخر، لا يمكن إسناده إلى الصباح أبداً وكأنَّ إسناده مجازيّ أيضاً.

أمّا تسمية استعمال النسبة فيما لا يناسب إسناده، استعمالاً مجازيّاً، مع أنَّ الوضع لا يشمل النسب وإنّما يقتصر على المفردات، في حين إنّنا قد عرّفنا المجاز بأنّه استعمال اللفظ في غير ما وُضع له، وليس هنا وضع ليستعمل في غيره.

إلّا أنّه يمكن أن يكون المحقّقون قد اعتبروا النسبة المناسبة كأنّها شيءٌ موضوعٌ لغةً، واعتبروا الخروج عنها مجازاً؛ لكونه خروجاً عن الشيء الطبيعي الذي ينبغي أن يقال. كما ينبغي أن يوجَّه بما يقوله المحقّقون الأُصوليّون، عن أنَّ الوضع كما يشمل المفردات يشمل الهيئات التركيبية أيضاً، فهناك تراكيبُ خاصّةٌ في اللغة موضوعةٌ لمعانٍ معيّنةٍ، لا يجوز تعدّيها، كإسناد الفاعل إلى فعله، أو المبتدأ إلى خبره، أو الصفة إلى موصوفها.

إلّا أنَّ هذا لا يكون توجيهاً صحيحاً؛ لأنَّ النسب المجازية لا تعدو أحد هذه الهيئات التركيبيّة أيضاً. فإذا كان كلّ ما يستعمل بهذه الهيئات حقيقيّاً، كانت جميع النسب حقيقيّة، وهو خلاف الوجدان والذوق اللغويّين.

ولعلّنا ينبغي أن نشير: أنَّ النسب المجازيّة كما تشمل النسبة بين الفعل والفاعل وبين المبتدأ والخبر، تشمل أيضاً النسبة بين الوصف والموصوف والمضاف والمضاف إليه؛ تقول: فكرةٌ عميقة، وقلبٌ أبيض، وتقول: بياض القلب، وعمق الفكرة. كما تشمل تلك النسبة القائمة بين حرف الجرّ ومجروره، نحو: غمرني بعواطفه، وأفاض عليّ من علمه.

وفي حقيقة المجاز أقوالٌ أُخرى، قد تبدو غريبةً على ذوقنا المعاصر، إذا قسناها إلى فهمنا للتعبير المجازي، إلَّا أنَّها قد تكون منطقيّةً بالنسبة إلى المرحلة الذهنيّة لقائليها، وإلى ما يسود في عصرهم من ثقافةٍ وسعة تفكير.

من ذلك: أنَّ ابن جنّي وسّع المجاز في اللغة إلى أبواب الحذف والزيادات والتقديم والتأخير والحمل على المعنى والتحريف. ثُمَّ قال: واعلم أنَّ أكثر اللغة مع تأمّله مجازٌ لا حقيقة، ألا ترى أنَّ نحو (قام زيد) معناه: كان من القيام، أي: هذا الجنس من الفعل، ومعلوم أنّه لم يكن منه جميع القيام، وكيف يكون ذلك وهو جنس ... .

ومعلوم أنّه لا يجتمع لإنسانٍ واحدٍ في وقتٍ واحد ... هذا محال. فحينئذٍ (قام زيد) مجازٌ لا حقيقة، على وضع الكلّ موضع الجزء للاتّساع.

ثُمَّ قال: وكذلك (ضربت زيداً) مجازٌ أيضاً ...؛ وذلك لأنَّ المضروب بعضه لا جميعه، وحقيقة الفعل ضرب جميعه، ولهذا يأتي عند الاستظهار ببدل البعض، نحو ضربت زيداً رأسه، وفي البدل أيضاً تجوّز؛ لأنّه قد يكون المضروب بعض رأسه لا كلّ الرأس[1].



(١) المزهر: ٢٠٩ (منه قدس سره).

ويبدو أنَّ في ذهن ابن جنّي، وهو يكتب كلامه هذا، شبهةً لغويّة، هي في واقع أمرها معضلة التفاهم اللغوي؛ فإنَّ الألفاظ اللغويّة مهما كان وضعها دقيقاً ومحدّداً فإنّها تحتوي على شيءٍ من التعميم والكلّيّة يقلّ ويكثر، ممّا يجعل المعنى أقرب إلى الغموض منه إلى الوضوح، لو توخّينا الدقّة المتناهية في الفهم. ومع تفاقم هذا التعميم - وكثيراً ما يحدث ذلك - يكون المعنى غامضاً تماماً.

وهذا التعميم في الوضع اللغوي هو الدّاء العضال للتفاهم الدقيق وللاصطلاحات والبراهين العلميّة، ومنه تنشأ كثيرٌ من المغالطات والأخطاء. ولا ينفع هذا التعميم إلّا في تصوير المعاني الغامضة كغموضه لعواطف النفس والجوانب الشعريّة في الطبيعة، وإن كانت الألفاظ المستعملة في تصوير هذه الأُمور لا تكون إلّا مجازيّة؛ لأنَّ العواطف النفسيّة والجوانب الشعريّة أعمق وأكثر غموضاً من أيّ لغةٍ في العالم.

وهذا التعميم يشمل جميع كلمات اللغة على الإطلاق، غير قليلٍ من الكلمات التي لها شيءٌ من التحديد الذي يجيز لنا الإغضاء عمّا فيها من التعميم، كأسماء الأشخاص والأمكنة المعيّنة مثلاً، ويبدو أنَّ هذا هو الذي استثناه ابن جنّي حين ادّعى أنَّ أكثر كلمات اللّغة مجازيّة[1].

ويبدو أنَّ هذا التعميم شيءٌ أساسيٌّ وقهريٌّ في اللغة لا يمكن أن نتخلّص منه، وذلك لكي يستطاع إسناد الفعل المعيّن مثلاً إلى أيّ فاعلٍ وفي أيّ زمانٍ ومكان، وإسناد المبتدأ المعيّن إلى أيّ خبرٍ وفي أيّ حالٍ وتحت أيّ ظرف.

وهذا ما لا يتأتّى لو كان مدلول اللفظ محدّداً جدّاً، فإنّا نحتاج حينئذٍ في

---

(١) راجع المزهّر في علوم اللّغة العربيّة (للسيوطي) ١: ٣٥٧، النوع الرابع والعشرون: معرفة الحقيقة والمجاز.

كلّ شيءٍ معيّن إلى لفظٍ خاصّ، وهذا ما يستدعي كثرة الألفاظ في اللغة بشكلٍ غير متناهٍ؛ لأنَّ الأُمور بتحديداتها الخاصّة، غير متناهية التفاصيل.

من هنا نعرف أنَّ التعميم في اللغة، من جملة صفات المعنى الموضوع له، فاستعماله على تعميمه لا يحتوي على أيّ مجاز، كما أنَّ استعماله مقيّداً بأيّ قيدٍ لا يحتوي على مجازٍ أيضاً. فإنَّ القيام - مثلاً - وُضع ليدلّ على الفرد منه وعلى الجنس وعلى قيام أنواع الحيوان والإنسان بجميع الأمكنة والأزمنة، فاستعماله في أيّ شيءٍ من ذلك حقيقيٌّ لا غبار عليه.

الجهة الثالثة: في المبرّرات التي توجب الخروج عن المعنى الحقيقي إلى المجازي

أجمع المفكّرون اللغويون[1] على لزوم وجود المناسبة عند التعدّي عن المعنى الحقيقي الموضوع له إلى المجازي، وعلى وجوب وجود قرينةٍ صارفةٍ للمعنى الحقيقي، وقرينةٍ معيّنةٍ للمعنى المجازي.

وهم إنّما اشترطوا ذلك لكي تنجو اللغة من التعمية والرمزيّة في التعبير.

إلَّا أنَّ المحدثين من الأُدباء، وبخاصّة أُولئك الأُدباء الرمزيّين ومن يسير في ركابهم، تركوا كلّ تلك الشروط، فلا مناسبة إلَّا على ما يراه ذوق الأديب، ولا قرينة على المعنى الحقيقي ولا المجازي.

غير أنَّ هؤلاء المحدثين لن يستطيعوا أن يستغنوا عن المناسبة تماماً؛ لأنَّها عنصرٌ ضروريٌّ في المجاز، يكون الكلام بدونه غلطاً شنيعاً، ومن ثَمَّ فُهم لم يستغنوا إلَّا عن المناسبة الواضحة التي يتسالم على حسنها الناس، واكتفوا

---

(١) راجع المصدر السابق.



بالمناسبة التي تروق الأديب بينه وبين نفسه.

أمّا الأقدمون فقد ذكروا مناسباتٍ خاصّة، حصروا فيها الاستعمال المجازي، وكأنّهم منعوا من تعميم المجاز إلى غيرها من المناسبات؛ باعتبار أنَّ الذوق العربي لا يساعد على ذلك.

وهذه المناسبات هي الاتّساع والتوكيد والتشبيه، كما سبق عن ابن جنّي وابن منظور، واعتبروا اللفظ المستعمل في غير هذه المناسبات حقيقة، فكأنّهم يرون أنَّ المجاز من غير طريق هذه المناسبات غلط.

ومقصودهم - على ما يظهر- من التشبيه تنزيل الفكرة المعبّر عنها منزلة المعنى الحقيقي مجازاً؛ باعتبار ما لهما من المشابهة بنحوٍ من الأنحاء.

كما أنَّ مقصودهم من الاتّساع: التوسّع بالتعبير اللغوي، كاستعمال اللفظ الموضوع للمسبّب بالسبب أو بالعكس، أو الموضوع للعامّ بالخاصّ أو بالعكس، وغير ذلك من الاستعمالات. ويقصدون بالتوكيد أن يكون المعنى الحقيقي للّفظ أولى بالحكم عليه من الفكرة وأوكد.

فالتشبيه كالتعبير عن الرجل الشجاع بالأسد، والاتّساع: كالتعبير عن الإنسان العادل بالعدل، فتقول: إنسان عدل، والتوكيد كالتعبير عن الوجه الحسن بالقمر، فإنَّ القمر أولى بوصفه بالحسن من الوجه الحسن!

والذي يبدو ممّا مثّلوا به: أنَّ هذه الصفات الثلاث قد تجتمع في تعبيرٍ مجازيٍّ واحد، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَدْخَلْنَاهُ فِي رَحْمَتِنَا﴾[1]، هو مجاز وفيه المعاني الثلاثة:

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٧٥.

أمّا السعة؛ فلأنّه كأنّه زاد في اسم الجهات والمحال اسماً، هو الرحمة.

وأمّا التشبيه؛ فلأنّه شبّه الرحمة وإن لم يصحّ دخولها بما يجوز دخوله.

وأمّا التوكيد؛ فلأنّه أخبر عن المعنى بما يخبر به عن الذات، والذات أولى بالحكم بالدخول من المعنى.

وقد ترقّى بعضهم بالمناسبات المجازيّة إلى اثنتي عشرة[1]، وآخرون إلى ثمانية عشر[2]، إلّا أنَّ الإنصاف أنَّ ما ذكروه لا يتعدّى في حدوده العامّة، تلك الثلاثة التي ذكرها القدماء؛ فإنّها – على كلِّ حال– اتّساعٌ في التعبير اللغوي، إن لم يصدق عليها التشبيه أو التوكيد.

والذي ينبغي أن يلاحظ في المقام: أنَّ جميع هذه المناسبات إنّما هي لأجل تبرير استعمال المجاز في الكلمة دون المجاز في الإسناد.

أمّا المجاز في الإسناد فلم أجد لهم فيه أيّ تبرير، لذا فقد حاولنا فيما سبق أن نجد له تبريراً مناسباً، وقد كان هو حمل النسب المجازيّة على غرار ما للنسب الحقيقيّة من ظلال.

وأمّا القرينة، فقد عرفت بأنّها: المانعة من إرادة المعنى الحقيقي، وهي إمّا حاليّة وإمّا مقاليّة أو لفظيّة، فاللفظيّة هي التي يلفظ بها في التركيب، والحاليّة هي التي تفهم من حال المتكلّم أو من الواقع[3].

أمّا القرينة المعيّنة للمعنى المجازي فقد أثبتها قوم ونفاها آخرون[4].

---

(١) المزهّر ١: ٢١٠ (منهقُدِّسَ سِرُّه).

(٢) جواهر البلاغة: ٢٩١-٢٩٣ (منهقُدِّسَ سِرُّه).

(٣) المصدر السابق (منهقُدِّسَ سِرُّه).

(٤) المصدر السابق (منهقُدِّسَ سِرُّه).

الجهة الرابعة: حول احتياج الاستعمال المجازي إلى الوضع

وهي الجهة التي تناولها الأُصوليّون بالبحث وتفرّدوا بها على ما يظهر. وقد اختلفت أفكارهم في ذلك. فذهب الشيخ المحقّق الخراساني إلى عدم احتياج المجاز إلى الوضع، بل يكفي في صحّته استحسان الطبع له، دون ما ذكروا من وجوه المناسبات، فإنّها وإن كانت صحيحة إلّا أنّه يمكن التعدّي عنها إذا استحسن الطبع ذلك.

وقال قدس سره: بأنَّ الوجدان شاهدٌ على كفاية الحسن الطبعي في الاستعمال المجازي ولو منع الواضع من هذا الاستعمال، وعلى استهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولو مع ترخيصه. ثُمَّ أضاف: أنّه لا معنى لصحّة الاستعمال المجازي إلّا حسنه، فمادام الاستعمال المجازي حسناً، فهو إذن صحيح[1].

إلّا أنَّ هذا القول - كما هو واضح- متوقّفٌ على ثبوت كون الواضع شخصاً معيّناً أو جماعةً معيّنةً لهم السلطة على منع الاستعمال وإجازته، وقد سبق[2] أنَّ ذلك مقطوع العدم، وإنّما اللغات قد خُلقت خلقاً اجتماعيّاً وتمّت من البساطة إلى التقيّد بتدرّج العقليّة البشريّة.

وبهذا نستطيع أن نعرف أنَّ الواضع هو المجتمع، ومن هنا يمكن الذهاب إلى توقّف المجاز إلى الوضع، فإنَّ أهل اللغة يستحسنون المجاز من خلال بعض المناسبات، ولا يستحسنونه من خلال مناسباتٍ أُخرى، وعلامة

(١) كفاية الأُصول، للمحقّق الشيخ محمّد كاظم الخراساني، حاشية المشكيني ١: ١٩ (منه قدس سره).

(٢) أُنظر: ما كتبناه حول حقيقة الوضع [في المبحث الثاني من نماذج من الأبحاث في علم الأُصول] (منه قدس سره).

ذلك: أنّك إذا ترجمت المجاز بلفظه إلى لغةٍ أُخرى كان مستهجناً؛ وما ذلك إلّا لأنَّ أهل اللغة الأُخرى لا يستسيغون هذه المناسبة التي كان لأجلها المجاز.

فإذا أجاز أهل اللغة - وهم الواضعون- بعض المناسبات دون أُخرى، كان ذلك هو معنى توقّف المجاز على إجازة الواضع.

وبتعبيرٍ آخر: إنَّ الطبع الذي اعترف الشيخ الخراساني بقدرته على تحديد الاستعمال المجازي، هو الواضع، ومنعه من الاستعمال يوجب الغلط بلا إشكال. غاية الأمر يبقى الكلام في أنَّ طبع أيّ مجتمعٍ هو المدار في تحديد الاستعمال، هل هو طبع العرب الأوائل، أم طبع العرب المحدثّين، إلّا أنَّ هذا كلامٌ ثانويٌّ آخر.

أمّا السيّد المحقّق الخوئي: فقد ذكر وقوع الخلاف في حاجة المجاز إلى إذن الواضع، وقال بأنَّ المشهور هو أنَّ المجاز يحتاج إلى علاقة، وحصروا هذه العلاقة في أُمور، وقالوا: إنَّ الوضع فيها نوعيّ، أي: أنَّ المتصوّر للواضع فيها نوع المناسبة التي تبرّر الوضع.

ثُمَّ ذكر قول صاحب الكفاية في إنكار ذلك، والاكتفاء بالحسن الطبعي. ثُمَّ قال أدام الله ظلّه: إنَّ الظاهر أنَّ هذا النزاع باطلٌ من أصله، أي: لا مجال للنزاع في أنَّ الاستعمال تابعٌ للحسن الطبعي أو تابعٌ لإذن الواضع.

أمّا أوّلاً: فلأنّه يتوقّف على ثبوت الاستعمال المجازي في اللغة، مع أنَّ ذلك لم يثبت، فإنّه من المحتمل - كما جزم به السكّاكي- أن يكون اللفظ مستعملٌ دائماً في الموضوع له، والتطبيق يكون ادّعائيّاً بالمبالغة، وهذا يوجب حسن الاستعمال؛ لأنَّ المبالغة تستحسن في الكلام، فإذا ثبت ذلك، انتفى

موضوع البحث من أساسه[1].

وأمّا ثانياً: فلو تنزّلنا واعترفنا بوجود المجاز، فإنَّ ذلك يتوقف على كون الواضع شخصاً معيّناً أو جماعةً معيّنين، ليصدر منهم الإذن أو المنع من الاستعمال المجازي، وأمّا إذا قلنا بأنَّه ليس هناك واضعٌ معيّن، أو جماعةٌ معيّنة، بل البشر بحسب رقيّهم شيئاً فشيئاً، وبحسب ازدياد حاجاتهم شيئاً فشيئاً، احتاجوا إلى وضع الألفاظ لإبراز مقاصدهم، إذن فليس الواضع معيّناً ليتكلّم أنَّ المعنى المجازي هل يتوقّف على إذنه أم لا؟ ولاسيّما بناءً على ما ذكرناه من أنَّ كلّ مستعملٍ هو واضع؛ لأنَّ حقيقة الوضع هي التعهّد كما سبق[2] أن قلنا.

وذلك أنَّ الواضع، أي: كلّ فرد تعهّد أنَّه متى أراد تفهيم معنىً خاصٍّ، يتكلّم بلفظٍ مخصوص، من دون أن ينصب قرينةً على إرادة خلاف ما تعهّده، بل نفس اللفظ كافٍ في إفادة المعنى، فالاستعمال المجازيّ راجعٌ إلى التعهّد، ومعنى ذلك أن يتعهّد وأن يلتزم أنَّه متى ما أراد تفهيم ابنه يتكلّم بلفظ زيد، وإذا نصب قرينةً على الخلاف فيريد المعنى الفلاني، وهذا لا محذور فيه أصلاً. فالاستعمالات المجازيّة إنَّما تتبع التعهّدات الخارجيّة للمتكلّم.

إلّا أنّنا ينبغي أن لا ننسى أنَّه مادام التعهّد عند السيّد الخوئي هو حقيقة الوضع، ومادام قد اعتبر المجاز تابعاً للتعهّد، إذن فقد اعتبر - ضمناً - المجاز

---

(١) راجع محاضرات في أُصول الفقه ١: ١٠٢-١٠٥، الأمر الخامس، استعمال اللّفظ في المعنى المجازي.

(٢) راجع بحثنا حول الوضع [في المبحث الثاني من نماذج من الأبحاث في علم الأُصول] (منه قدس سره).



متوقّفاً على الوضع، فلا مجال للقول بذهاب موضوع البحث أساساً بحسب تصويره أدام الله ظلّه.

أمّا الجهة الخامسة في علامات الحقيقة والمجاز فنرجئها إلى بحثٍ قادم إن شاء الله.

الأربعاء

٢٥/ ٢/ ١٣٨٣ = ١٧/ ٧/ ١٩٦٣



فهرس المحتويات

الأسرة في الإسلام

الحديث الأوّل: الأُسرة بشكلٍ عامّ ٧
الحديث الثاني: الكفاءة في نظر الإسلام ١٢
الحديث الثالث: العلاقات الاجتماعية بين الجنسين في الإسلام ١٨
الحديث الرابع: الرجل بصفته زوجاً ٢٤
الحديث الخامس: المرأة بصفتها زوجة ٢٩
الحديث السادس: صداق الزوجة ٣٥
الحديث السابع: عمل المرأة في البيت وخارجه ٤١
الحديث الثامن: حقوق الوالدين ٤٧
القانون الإسلامي: وجوده - عقباته - منهجه - صعوباته ٥٥
وحدة الصفّ في الإسلام ٦٩
الطائفية في نظر الإسلام ٩٧
نظرية في السلوك الإنساني ١١٧
الأعياد في الإسلام ١٢٧
خطوط الوعي الإسلامي ١٣٩
بين الدين والدنيا ١٤٧
بين الميكيافيلية والإسلام ١٥٧

بحث في الإرادة والمسؤولية: (في حرية الإرادة وحدود المسؤولية)....... ١٧٣
مقصودنا من العلم والقدرة.................................. ١٧٦
تأثير العلم والقدرة في نشاط الإرادة ١٧٩
أثر حبّ الذات في العقل العملي والإرادة........................ ١٨٤
أثر هذه العوامل في الإرادة التشريعية ١٨٧
أثر هذه العوامل في سعة مجال الإرادة وضيقه ١٩٠
الحرية وحدود المسؤولية ١٩٢
شروط أُخرى للمسؤولية ١٩٦
المسؤولية ومذاهب الاختيار ٢٠٠
استنتاج عام ٢٠٧
الماركسية تنتحر ٢١١
موقف المغالطة السوفسطائية من العقل والمنطق ٢٢٥
معنى السفسطة.. ٢٢٧
نشوء السفسطة.. ٢٢٨
من هم السوفسطائيون ٢٢٩
مناوئو ومؤيدو السفسطائيين ٢٣٠
أفكار السوفسطائيين... ٢٣١
ميزات فلسفتهم.. ٢٣٢
اتجارهم بالعلم ٢٣٣
بروتاغوراس (٤١٠-٤٨٠، تقريباً) ٢٣٤
أفكاره الحكمية ٢٣٥

غورغياس: (٣٧٥-[٤٨٠] تقريباً) ٢٣٧
أفكاره الحكمية ٢٣٨
الاستدلال على هذه القضايا الثلاث ٢٣٩
موقف السفسطة من العقل والمنطق ٢٤١
تحقيق حول الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ٢٦٧
من هو الحاكم الأعلى في الدولة الإسلامية؟ ٢٧٩
بحث في السيرة العقلائية على ضوء محاضرات السيد محمد باقر الصدر.. ٢٨٥
تتمة وتوضيح ٢٩٦
المواقيت الإسلاميّة مشاكل وحلول ٣٠٣
محاولة لفهم علوم الأحياء ٣٦١
كلمات في تأريخ علم الأُصول ٣٨٣

نماذج من الأبحاث في علم الأصول

(١) علم الأُصول بصورةٍ عامّة ٤٠٥
ما الحاجة إلى علم الأُصول؟ ٤٠٩
أقسام مباحث علم الأُصول ٤١١
تعريف علم الأُصول ٤١٣
ميزته عن العلوم الأُخرى ٤١٥
(٢) الوضع ٤١٧
(٣) المعنى الحرفي ٤٣٠
(٤) مداليل الأفعال عند المحقّق النائيني قدّس سرّه ٤٤٦
(٥) الجمل الخبرية والإنشائية ٤٦٠

(٦) الحقيقة والمجاز ٤٦٩
الجهة الأولى: في تحقيق المعنى اللغوي لهذين اللفظين ٤٧٠
الجهة الثانية: في تحقيق معنى هذين المفهومين وتعيين حقيقتهما ٤٧١
الجهة الثالثة: في المبرّرات التي توجب الخروج عن المعنى الحقيقي إلى المجازي ٤٨٠
الجهة الرابعة: حول احتياج الاستعمال المجازي إلى الوضع ٤٨٣
فهرس المحتويات.. ٤٨٧